Dominique Colas

DICTIONAR de GÂNDIRE POLITICĂ

Th 411.856

univers
enciclopedic
gold

DICȚIONAR de GÂNDIRE POLITICĂ

AUTORI • OPERE • NOȚIUNI

DOMINIQUE COLAS

ediția a II-a

Traducere
DUMITRU PURNICHESCU

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

Nomos basileus (legea ca rege/regele ca lege)
PINDAR

Dicţionarul cuprinde 240 de intrări pentru autori, concepte şi opere. Unele dintre ele conţin indicaţii bibliografice esenţiale, precum şi o bibliografie de bază după care cititorul se orientează. Trimiterile la alte intrări sunt indicate de un asterisc în cuprinsul articolelor şi de o săgeată la sfârşitul acestuia. Prin aceste trimiteri şi două indexuri – autori, lucrări menţionate – cititorul are acces la *autori* sau la *texte* cărora nu le este consacrat un articol, dar care ocupă totuşi un loc însemnat în acest dicţionar (Max Weber, *Manifestul Partidului Comunist* de Marx şi Engels...), sau la autori care sunt prezentaţi doar printr-un aspect al operei lor (Sartre, Derrida...). Felul în care sunt trataţi diferiţi autori, diferite texte, noţiuni variază: articolul despre *Teoria dreptăţii* de John Rawls conţine indicaţii despre celelalte opere ale autorului, cel despre *Politica* lui Aristotel este foarte succint, însă trimite la numeroase intrări, de pildă, la „animal politic". La „contract", găsim un şir de trimiteri, cât şi, uneori, intrări în serie cum ar fi: „stat", „stat de drept", „stat-naţiune", „stat de putere", sau „război", „război civil/război străin", „războiul înseamnă continuarea politicii cu alte mijloace", „războiul celor două rase", „ război drept", sau „ *Ce este o naţiune?"* de Renan, *„Marxismul şi chestiunea naţională"* de Stalin (şi, prin sistemul trimiterilor, vei fi îndrumat la „de Gaulle", la „etnie", la „comunitate", la „statul-naţiune").

Acest *Dicţionar de gândire politică* conţine numeroase citate între ghilimele, însoţite deseori de indicaţii precise referitoare la capitol sau pagină. Citatele şi referinţele nu constituie o regulă pentru dicţionare, în afară de cazul în care ilustrează folosirea unui termen. Am ales această metodă pentru a înlătura, atât cât este cu putinţă, pericolul generalizărilor şi aserţiunilor ce nu pot fi verificate, tot aşa cum nu am păstrat decât foarte puţine intrări despre curente (vom găsi „postmodernism", dar nu „liberalism", în vreme ce vom citi articole despre unii autori

calificaţi drept „liberali": „constant", „Tocqueville", „Hayek", „Popper", şi despre unele noţiuni de mare însemnătate pentru ei: „individualism", „stat de drept", „suveranitate limitată"). Esenţialul din conţinutul articolelor se referă la gândirea europeană (ale cărei caracterizări diverse pot fi gândite începând cu intrarea „Europa"), însă unele au legătură cu gândirea musulmană („Farabi (al-)", *„Constituţia Medinei"* , „Ibn Taymiyya", „umma" etc.), astfel încât să semnaleze însemnătatea acestui domeniu al gândirii politice, nici omogen, nici simplu. Totuşi, în măsura în care articolele au drept bază, doar cu rare excepţii, lecturi de primă mână, anumite limitări erau inevitabile. Alte limitări sunt determinate, desigur, de mărimea lucrării, care nu este aceea a unei enciclopedii, fapt care face cu putinţă redactarea ei de către un singur autor şi îi sporeşte în felul acesta coerenţa. Care nu este absolută, iar lucrarea aceasta nu putea fi un tratat sistematic de teorie politică sau de filozofie politică.

Dicţionarul n-ar avea însă niciun sens dacă s-ar baza doar pe un simplu principiu de însumare. El implică (dându-i însă cititorului mijloacele de a o pune în discuţie) o concepţie despre politică (pe care o găsim exprimată în parte la intrările „autoritate", „politică", „putere", „reprezentare") care este coerentă cu însuşi statutul său: acela de a stârni interes pentru lectura textelor cu idei opuse, care te invită să gândeşti politica sub forma unei „competiţii" (*agonul* care, după Nietzsche şi Max Weber, caracteriza cetatea greacă). Ipoteza teoretică ce întemeiază această întreprindere este credinţa în „eficacitatea simbolică" (ca să ne referim la un text celebru al lui Claude Lévi-Strauss), concept care permite depăşirea opoziţiei „forţă"/„opinie". Aceasta a căpătat una dintre cele mai strălucite formulări – având drept ţel scoaterea la iveală a „nimicniciei" omului şi punerea faţă în faţă a domniei „firii" şi a „harului" – la Pascal: „Şi aşa opinia este ca o regină a lumii, dar forţa este tiranul acesteia" (*Pensées*, fragmentul 311 în ediţia Brunschvicg).

Numeroşi teoreticieni ai politicii se bazează pe un model fizic, care poate avantaja fie energia, fie forţa. Pentru Lenin, politica este arta de a evalua raportul de forţe şi de a acţiona pentru a-l modifica; lucru permis de partidul revoluţionar, care trebuie să fie o maşină ce produce un plus de forţă. Bertrand Russell, de altfel ostil bolşevismului, socoteşte că puterea este, în ştiinţele sociale, echivalentul energiei în fizică: „La fel ca energia, puterea are forme numeroase, cum ar fi bogăţia, înarmările, autoritatea civilă, influenţa sau opinia" (*Power*, p. 9). El afirmă că nicio formă de putere nu este subordonată celorlalte sau nu poate fi derivată dintr-o altă formă, tot aşa cum mişcarea sau căldura, dacă sunt susceptibile să se transforme una în cealaltă, nu constituie o formă primă de energie. Însă Pierre Bourdieu, care se referă în mod explicit la Bertrand Russell („La libido", în *Actes*

de la Recherche en sciences sociales) pare, în ceea ce-l priveşte, să dea prioritate „violenţei fizice" faţă de ceea ce numeşte, împreună cu Jean-Claude Passeron, „violenţa simbolică" (*La Reproduction*). Atunci când politica este definită ca energie sau ca forţă, reprezentarea şi discursurile tind să fie socotite derivate sau secundare: pentru bunul simţ (dacă e să vorbim precum Bachelard), forţa este mai întâi a corpului şi a corpurilor mute, iar cuvintele sunt vorbe în vânt. Un curent marxist, pe care îl întâlnim chiar la Marx, a conceput ideologia, politica, dreptul ca pe nişte subproduse ale dezvoltării forţelor de producţie care nu conţin istorie în ele însele (odată cu moara de apă avem seniorul şi vasalul; odată cu maşina cu aburi, burghezul şi proletarul, zice Marx (*Mizeria filozofiei*). Chiar dacă, pentru Marx, ideologia poate juca un rol social cheie în anumite momente (secolul Luminilor pregăteşte Revoluţia franceză, religia şi Biserica sunt necesare în feudalism), reprezentarea ţine de mistificare, chiar dacă este o imagine iluzorie într-o conştiinţă alienată sau procesul prin care reprezentanţii politici impun, prin mijlocirea parlamentului şi a votului, interesul lor de clasă ca fiind un pseudo-interes general.

Dacă s-ar aşeza într-o astfel de perspectivă de întâietate a forţei, un dicţionar de gândire politică n-ar spune mare lucru (doar dacă ar fi conceput ca o critică a fantasmagoriilor ideologice), deoarece noţiunile (cu excepţia celei a ştiinţei întemeietoare, fie că se numeşte „sociologie", „materialism istoric", sau altfel) sunt analizate în esenţă prin prisma întrebuinţărilor lor sociale şi îndeosebi în funcţia lor de îndreptăţire sau de legitimare a unui raport de forţe. Şi îl putem combina pe Nietzsche (lumea este un text susceptibil de o infinitate de interpretări) cu Marx (societatea civilă burgheză este locul unui război civil în faşă), chiar dacă acesta afirmă existenţa unor categorii intelectuale universale, iar la Nietzsche găsim o interpretare a politicii ca artă şi nu ca un exerciţiu de forţă.

Dicţionarul, dacă este uneori critic, nu este nicidecum nihilist: el nu-şi propune să arate că doctrinele sunt nişte fantezii iluzorii, teoriile legitimări în slujba celor puternici, conceptele raţionalizări mai mult sau mai puţin manifeste ale unor raporturi de dominare, chiar dacă lasă locul unor analize de tipul acesta. Ipoteza care întemeiază pertinenţa intelectuală a acestei cărţi este aceea că discursul (ca să folosim un termen generic comod, înţeles atât în sensul dat de Foucault cât şi în cel dat de Lacan) este productiv şi că nu este un soi de adăugire sau de surplus la politică; aceasta ţine de strategie, de instituţii, de semnificanţi, de ceea ce s-ar putea numi „simbolica".

Puterea nu se află în ţeava puştii, contrar formulei lui Mao Zedong. În faţa creşterii naţionalismului etnic, a înmulţirii miliţiilor şi a bandelor înarmate, este mare ispita, aşa cum scoate în evidenţă John Searle, să crezi că forţa brută este

ultima raţiune a politicii. Dar, remarcă teoreticianul actelor de limbaj: „Puştile nu au efect decât pentru cei care sunt gata să se folosească de ele în cooperare cu alţii şi în structuri în care, chiar dacă sunt informale, sunt recunoscute de eşaloanele de autoritate şi de comandă. Şi asta cere o intenţionalitate colectivă şi fapte instituţionale" (*The Construction of Social Reality*, p.117). Dacă aderăm la această filozofie a limbajului şi a realităţii sociale sau la alte teorii care fac din limbaj temeiul existenţei omeneşti (teoria lui Chomsky, care pretinde că se inspiră din Descartes, de pildă) nu vom putea decât să respingem teza lui Carl Schmitt conform căreia autoritatea se află în principiul legii (*Les Trois Types de la pensée juridique*, p.83). El foloseşte formula lui Hobbes (*Auctoritas, non veritas, fecit legem*, „Autoritatea face legea, nicidecum adevărul", *Leviathan*, cap. 26). O formulare asemănătoare a acestei teme am putea găsi la Pascal, pentru care nu există „esenţă a dreptăţii": ea se bazează pe „autoritatea legislatorului" sau pe „comoditatea suveranului" sau pe „cutumă": „Cutuma dă temei întregii echităţi, prin singura raţiune că este acceptată; este temeiul mistic al autorităţii sale" (*Pensées*, fragmentul 294; formularea este preluată de Pascal de la Montaigne [*Essais*, cartea III, cap. 13]). Să mai spunem că Pierre Bourdieu citează mult din acest fragment din *Pensées* pentru a veni în sprijinul tezei originii arbitrare şi ocultate a autorităţii (*Méditations pascaliennes*, p. 114). Dar am putea prefera mitului de o violenţă originară şi arbitrară din care s-ar naşte politica, mitul, pe care îl găsim la Freud cu numele de „uciderea tatălui primitiv", unei autorităţi primordiale în care legea şi violenţa sunt în mod direct şi iremediabil împletite şi din care se ivesc instituţiile, de la familie până la stat: se trece astfel peste aporiile dezbaterii despre întâietatea dreptăţii sau a forţei, a *basileusului* (regele), sau a *nomosului* (legea).

Trebuie oare să mai scoatem în evidenţă faptul că Bourdieu, asemenea lui Schmitt, respinge teoria dreptului lui Hans Kelsen din pricina puritătii ei iluzorii, şi că amândoi folosesc *nomosul* pentru a desemna o lege fundamentală, un principiu inaugural de diviziune şi discriminare? Şi am fi ispitiţi să afirmăm că teologia politică pe care o revendică juristul german se aseamănă cu ontologia politică a sociologului francez: legea subordonată unui stăpân absolut, unei forţe originare a cărei logică duce la interpretarea lui *Nomos basileus* astfel: „regele ca lege". Însă a-i opune, de pildă, pe Pascal, Schmitt şi Bourdieu lui Spinoza, Freud şi Kelsen ar însemna să fim potrivnici logicii acestui dicţionar. Arhitectura lui n-ar putea fi dualistă, de o parte teoreticienii întâietăţii legii, de cealaltă cei ai întâietăţii „uzurpării" (Pascal), ai „deciziei suverane ca lege absolută" (Schmitt), ai „arbitrarului forţei" (Bourdieu). Unul dintre avantajele formei de dicţionar este acela de a face cu putinţă acest tip de punere în relaţie, refuzând în acelaşi timp, prin

însăşi răspândirea sa, prin structura sa reticulară, să se constituie într-o „decizie" întemeietoare a unei clasificări, ţelul acestei introduceri fiind acela de a legitima.

DOMINIQUE COLAS
mai 1997

BIBLIOGRAFIE: Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, 1997; Kelsen, H., *La Théorie pure du droit* (1934), Dalloz, 1988; Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, I, Plon, 1968; Nietzsche, „La joute chez Homère", în *Fragments posthumes, 1970–1873*, Gallimard, 1975; Russell, B., *Power* (1938), Routledge, 1995; Schmitt, C., *Les Trois Types de la pensée juridique* (1934), PUF, 1995; Searle, J., *The Construction of Social Reality*, Penguin, 1995.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A

Al doilea sex (Le Deuxième Sexe). Operă de Simone de Beauvoir, publicată în 1949.

ENCICL. Cu toate că viziunea despre femeie propusă de către Simone de Beauvoir (cinci ani după ce femeile au obţinut dreptul de vot în Franţa) a fost viu contestată, mai cu seamă de unele curente feministe care îi reproşează că nu s-a gândit la ce este specific femeii, *Al doilea sex* este unul din textele cheie din secolul al XX-lea datorită audienţei de care s-au bucurat tezele sale. Le putem socoti drept „existenţialiste", dacă înţelegem prin aceasta o concepţie conform căreia subiectul uman nu este definit de o esenţă, o natură care ar preexista existenţei. Abordarea nu este, în ceea ce priveşte metoda şi conceptele, foarte diferită de cea a lui Sartre: folosirea în mod critic a psihanalizei, referire la materialismul istoric, importanţa relaţiei cu celălalt, prezenţa corpului în întreaga lui greutate şi opacitate, denunţarea ipocriziei burgheze şi invitaţie la luptă. Femeile sunt pe cale să „detroneze mitul feminităţii", dar izbutesc anevoie să trăiască „în mod integral condiţia lor de fiinţă omenească". Formula „nu te naşti femeie, ci devii", care este socotită un rezumat al gândirii Simonei de Beauvoir, diminuează forţa analizei. Căci ea cere ca bărbaţii şi femeile să fie în mod concret „semeni" şi adaugă că aceia care „vorbesc despre «egalitate în diferenţă» ar fi prost inspiraţi dacă n-ar fi de acord cu mine că pot exista diferenţe în egalitate". Pentru a face să triumfe domnia libertăţii este necesar ca, între altele, „dincolo de deosebirile fireşti dintre ei, bărbaţii şi femeile să îşi afirme fără echivoc fraternitatea". Cei trei termeni care constituie sloganul Republicii franceze sunt reluaţi şi reinterpretaţi pornind de la o cugetare a lui Marx (din *Manuscrisele din 1844*) conform căreia din „raportul firesc" dintre bărbat şi femeie ne dăm seama în ce măsură comportarea naturală a bărbatului a devenit umană sau a rămas înglodată în natură. Simone de Beauvoir nu respinge, de pildă, noţiunea de „cuplu" – ea forma un cuplu cu Sartre, chiar dacă nu respecta convenţiile – însă refuză să admită ca acesta să fie întemeiat pe dominaţia* masculină. Ea desface sistemul opoziţiilor binare în care este închis cuplul bărbat/femeie (în special

activitate/pasivitate), şi are în vedere nu atât eliberarea femeii de sub dominaţia bărbatului, cât eliberarea bărbatului şi a femeii de această dublă înlănţuire.

În contrast cu problematica Simonei de Beauvoir, am putea vorbi despre critica vehementă a „feminismului" făcută de Nietzsche în *Dincolo de bine şi de rău* (paragrafele 232–239): dacă Nietzsche refuză noţiunea de esenţă sau de lucru în sine în favoarea „perspectivismului", el consideră, în schimb, ca fiind întemeiate unele specificităţi care fac trimitere la fiziologie, la corp. Femeia este pentru el legată întâi şi întâi de maternitate, iar slăbiciunea ei constitutivă nu poate fi depăşită decât prin ascendentul pe care îl poate avea datorită „energiei voinţei sale": a voi să le ajuţi să se cultive trimiţându-le la şcoală, făcând din ele savanţi, dându-le drepturi, înseamnă să uiţi că de la Revoluţia franceză încoace „influenţa femeii a scăzut, în Europa, pe măsură ce căpăta mai multe drepturi şi formula mai multe pretenţii: iar emanciparea femeii, în măsura în care este dorinţa şi opera femeilor însele (şi nu numai a imbecililor din celălalt sex), se dovedeşte a fi unul din simptomele cele mai demne de luat în seamă ale pieirii celor mai elementare instincte feminine" (paragraful 239).

→ DREPTURI POLITICE ALE FEMEILOR; *ÎNROBIREA FEMEILOR*; WOLLSTONECRAFT.

alienare. Când este vorba de un lucru, vânzarea lui; când este vorba de un om, deposedarea de o parte esenţială a fiinţei sale.

ENCICL. *Alienus* înseamnă în limba latină „străin". A aliena o proprietate înseamnă a o vinde. Un alienat mintal este un subiect care pare ciudat şi care este lipsit de raţiune. „Alienare" este folosit în teoriile contractului social* pentru a descrie procesul de renunţare la propria voinţă de către un individ care capătă în schimb securitate. După părerea lui Rousseau, clauzele contractului social se limitează la una singură: „alienarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, întregii comunităţi" (*Despre contractul social**, cartea I, cap. 6), fapt care dă naştere unui „corp moral şi colectiv" suveran a cărui suveranitate* este „inalienabilă" deoarece suveranitatea înseamnă exercitarea voinţei generale şi fiindcă o voinţă nu se poate „transmite" (cartea II, 1). Întrucât alienarea creează o obligaţie mutuală în favoarea corpului social, sau a societaţii civile*, sau a statului*, ea este folositoare şi profitabilă fiecărui cetăţean, aşa încât trebuie să o numim un „schimb avantajoas" al puterii de a face rău altuia cu „securitatea" (cartea II, 4).

Alienarea este un concept cheie în primele lucrări ale lui Marx* (îndeosebi în *Chestiunea evreiască* (1843), în textele cunoscute sub denumirea *Manuscrisele din 1844* şi în *Ideologia germană* (1846): omul alienat datorită banilor, religiei, muncii sau politicii este despuiat de fiinţa sa generică, adică de esenţa lui omenească. În alienarea religioasă omul găseşte o consolare iluzorie pentru „nimicnicia sa" reală: religia este „opiul poporului" (Introducere la *Critica filozofiei dreptului de Hegel*, 1943). Opiul uşurează durerea şi stârneşte halucinaţii, însă nu vindecă durerea şi nici nu schimbă realitatea. În alienarea religioasă, omul lasă impresia că şi-a transferat în cer esenţa omenească şi trăieşte o existenţă amputată, împiedicat fiind de religie să lupte pentru a schimba o lume de nesuportat fără ajutorul, înşelător, al opiului. Din pricina alienării datorită banilor, raporturile dintre indivizi sunt înlocuite prin relaţii între efectele bogăţiei

lor. În alienarea politică, a cărei formă de vârf este statul reprezentativ modern, raporturile reale dintre oameni sunt înlocuite de relaţii abstracte, acelea dintre cetăţeni. În societatea civilă modernă, adică burgheză, o clasă, proletariatul, suferă de o alienare totală, mai cu seamă datorită faptului că munca alienată înseamnă muncă silnică ce face din om un animal: această clasă, negată, negând prin revoluţie societatea care o neagă, va reface esenţa omenească a umanităţii (negarea negaţiei). Filozofia aceasta presupune o esenţă omenească pe care alienarea o alterează: Marx nu se îndoieşte de existenţa unei naturi omeneşti, chiar dacă din punct de vedere istoric este modificată. Tematica alienării va fi continuată de unii marxişti din secolul al XX-lea, îndeosebi de G. Lukács cu teoria reificării în *Istorie şi conştiinţă de clasă* (1960).

Franz Fanon, teoretician al emancipării naţionale a popoarelor din Lumea a treia prin violenţă, a arătat legătura între alienarea psihiatrică şi alienarea colonială într-un capitol („Guerre coloniale et troubles mentaux") din *Damnés de la terre* (1961): violenţa criminală a celor colonizaţi nu se poate explica printr-un mecanism biologic care ar trimite la o teorie rasială, ci prin starea de violenţă în care trăiesc. Se ştie că găinile se lovesc unele pe altele cu ciocul (*peck*), fapt care instaurează între ele un *pecking-order*. Situaţia colonială îi aduce în stare de animal pe cei care îi cad victime: „Orice colonie tinde să devină o imensă ogradă, un imens lagăr de concentrare în care singura lege este cea a cuţitului" (p. 227). Cel colonizat va trebui, prin urmare, să se elibereze de „dominaţia colonială" dar şi de toate „neadevărurile implântate în el de opresiunea colonială" (*id.*). În prefaţa la cartea lui Fanon, Jean-Paul Sartre insistă asupra specificităţii violenţei coloniale care „nu îşi propune ca ţel doar să-i ţină la respect pe aceşti oameni aserviţi, ci ea caută să-i şi dezumanizeze", şi îi vedem astfel pe unii colonizaţi făcându-şi din religie „o armă împotriva disperării şi a umilinţei", astfel încât cei colonizaţi se apără de „alienarea colonială sporind alienarea religioasă". Însă faptul cel mai revelator îl constituie violenţa criminală a „băştinaşilor", căci, „pe vremea neputinţei lor", adică înaintea începutului luptei organizate care le va schimba sensul violenţei, „nebunia ucigaşă este inconştientul colectiv al colonizaţilor". Din această pricină revolta începe prin acte de violenţă individuală împotriva unor europeni, după care continuă în cadrul unei lupte a tuturor, când „naţiunea" se urneşte şi face din violenţă nu numai un act individual, ci o „violenţă populară". Şi procesul de refacere a umanităţii celui colonizat ia sfârşit, după părerea lui Sartre, când ultimul colonist se întoarce acasă şi se poate instaura „fraternitatea socialistă". Originalitatea schemei lui Fanon, care era psihiatru, şi a lui Sartre, faţă de Marx, constă în faptul că a integrat patologia ca un moment în care negativitatea alienării îl dezumanizează pe cel oprimat, însă logica raţionamentului lui Marx se păstrează, îndeosebi deoarece radicalitatea alienării apare atunci când se transformă, în mod dialectic, într-un principiu al luptei de eliberare, ca obârşie a unei libertăţi tot atât de radicale în adevărul şi umanitatea ei.

→ BENTHAM; NEGRITUDINE; REPREZENTARE; ROUSSEAU.

anarhie. Absenţa autorităţii*, care înseamnă pentru anumiţi gânditori o posibilitate pozitivă a societăţilor omeneşti.

ENCICL. Cuvântul „anarhie" este folosit de Platon* pentru a descrie o stare de dezorganizare atât într-un suflet în care raţiunea nu-şi mai exercită controlul, cât şi într-o cetate în care constituţia* aparţine unei democraţii* corupte. Când principiul democraţiei este dus la ultimele limite nu mai există nicio ordine socială şi umană: libertatea se extinde până şi în familii*, iar anarhia se propagă până şi la animale, care rătăcesc pe străzi lovind trecătorii. Tatăl îşi tratează fiul de la egal la egal şi se teme de propriii copii, cetăţenii* sunt socotiţi meteci, care la rândul lor devin cetăţeni, elevii îşi bat joc de învăţător, sclavii se comportă ca nişte oameni liberi, iar între bărbaţi şi femei se instaurează egalitatea (*Republica*, cartea VIII, 560 şi sq.). Această viziune a sfârşitului tuturor ierarhiilor, respingătoare pentru Platon, zugrăveşte şi aspiraţiile anumitor curente anarhiste din secolele al XIX-lea şi al XX-lea care se socotesc uneori „libertare". Exaltarea individului de către Max Stirner sau Bakunin este o temă foarte îndrăzneaţă, care explică totodată dificultatea instituţionalizării anarhismului ca ideologie sau ca mişcare, în sens invers comunismului lui Marx*.

Rusul Bakunin este figura dominantă a anarhismului modern: membru al Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor, va intra în conflict cu Marx şi cu marxiştii. În vreme ce aceştia susţin necesitatea unei persistenţe a statului*, dictatura proletariatului* între capitalism şi comunism, Bakunin cere dispariţia imediată a acestuia. Într-adevăr, statul este implicat într-o luptă permanentă împotriva propriei populaţii pe care o asupreşte şi împotriva statelor străine. Nu se poate face o deosebire între diferitele forme de stat: despotismul* face parte din principiul oricărui stat. „Legea supremă în stat este sporirea puterii sale în detrimentul libertăţii interioare şi al dreptăţii exterioare." Această morală „antiumană" a statului constituie expresia naturii sale: el neagă „umanitatea". Or, ideea aceasta de umanitate devine tot mai puternică, ea este „tăria veacului". Omul, după Bakunin, este un „animal" caracterizat prin „gândire" şi prin „revoltă", iar istoria umanităţii este istoria negării acestei animalităţi. Bakunin afirmă că urăşte „autoritatea"*, însă nu pe cea a legilor firii, care trebuie „recunoscută" şi „aplicată" (din acest punct de vedere este mult mai puţin radical decât Nietzsche*, care pune în discuţie însăşi ideea legii naturale); mai mult decât atât, cum ar fi putut zice atât Marx, cât şi pozitiviştii şi scientiştii din secolul său şi din cel următor, el este de părere că legile care conduc societăţile sunt legi naturale. El doreşte, prin urmare, ca o cunoaştere a acestor legi să fie propagată printr-un larg sistem educativ (care nu ar trebui să conţină niciun element de învăţământ religios, deoarece credinţa în Dumnezeu este o ficţiune periculoasă): atunci „chestiunea libertăţii va fi întru totul rezolvată", „nu va mai fi nevoie nici de organizare, nici de conducere, nici de legislaţie politică". După părerea sa, libertatea înseamnă să asculţi de legile firii recunoscute ca atare şi nu datorită faptului că sunt impuse de o voinţă străină, divină sau omenească.

Bakunin îşi închipuie că viaţa omenească este o trecere neîncetată de la „eu primesc" la „eu dau", „Fiecare este autoritate conducătoare şi fiecare este, la rândul său, condus" (*Dumnzeu şi Statul*, p. 41). Denunţarea Germaniei, ca loc al slugărniciei brutale şi triumfătoare", este una din temele sale predilecte, cu toate că nu scuteşte de critici niciun stat european.

Totuşi, se pare că a nădăjduit mult de la revoltele din Rusia, în vreme ce Marx socotea Rusia drept principala forţă reacţionară din Europa şi vorbea despre ea în termeni de politică internaţională. Paralela şi dezacordurile dintre cei doi bărbaţi se pot prelungi în mod considerabil: observăm astfel că amândoi critică „abstracţiunile" ca „negare a vieţii reale", fapt pe care se întemeiază ateismul lor, Marx admiţând totuşi necesitatea statului pe perioada „tranziţiei" de la capitalism la comunism, pe când la Bakunin timpul revoltei şi al revoluţiei este instantaneu.

Doctrinarii anarhiei sunt numeroşi şi în anumite chestiuni au păreri asemănătoare. Astfel, Kropotkin legitimează proprietatea privată a micului ţăran, fără să aibă însă vreo legătură cu Proudhon*, după care aceasta este o bază a mutuelismului (cf. postfaţa [din 1919] la ediţia rusească a lucrării *Cuvântul unui revoltat*). În această culegere de articole apărute în limba franceză, publicată în 1885, Kropotkin insistă asupra importanţei „comunei", încă o trăsătură comună cu Proudhon. Însă divergenţele între anarhişti sunt numeroase şi se vor înmulţi odată cu apariţia mişcărilor anarhiste instituţionalizate. Anarhosindicalismul, care ar putea fi mai bine denumit „sindicalism revoluţionar", este în Franţa un curent caracterizat prin refuzul separării între un partid politic şi o organizaţie profesională a cărei doctrină este condensată în Carta de la Amiens (1906) a Confederaţiei Generale a Muncii (CGM). Pouget afirmă că trebuie să se aibă în vedere „reducerea statului la zero, mutând la organismele sindicale cele câteva funcţii utile care stârnesc iluzii în legătură cu valoarea lui şi suprimându-le pur şi simplu pe celelalte". Şi Griffuelhes scoate în evidenţă valoarea metodei „acţiunii directe" (care merge de la sabotaj până la grevă): „Muncitorul creează el însuşi lupta, hotărât să nu se bizuie pe nimeni altul decât pe sine însuşi în intenţia de a se elibera". Se vede de multe ori în această ideologie un factor explicativ al istoriei mişcării muncitoreşti în Franţa. În Spania, anarhia a fost ideologia unor puternice organizaţii precum FAI (Federaţia Anarhistă Iberică) sau CNM (Confederaţia Naţională a Muncii) în care s-au afirmat unele variante cum ar fi anarhocomunismul (al cărui drapel este roşu şi negru), care nu este un aliat al comunismului rusesc, ci o respingere a individualismului radical al unor curente anarhiste, figura sa eroică fiind Durruti. Mişcările antiautoritariste, care au luat amploare în anii 1960–1970 în cadrul democraţiilor europene şi nord-americane, au fost martorele unei readaptări şi reluări a tematicilor şi autorilor anarhişti din secolul al XIX-lea.

Curentul „anarholibertarian" se înscrie într-o altă perspectivă: cea a unei analize (făcute de David Friedman, de pildă) a societăţii în termeni economici, care susţine că piaţa ar putea să facă să apară, la un preţ cât mai mic, toate bunurile necesare, chiar şi cele care sunt socotite a fi legate de existenţa unui stat minimal, precum poliţia, justiţia, apărarea naţională. Tipul acesta de program nu a fost reluat de niciun alt partid politic. J. Rawls îl socoteşte la antipozii legitimărilor raţionale ale unui stat de tip social-democrat.

Bibl.: Bakunin, M., *Oeuvres*, Ed. Stock, 1980; *Dieu et l'Etat*, Ed. Mille et Une Nuits, 1996; Friedman, D., *Vers une société sans Etat*, Les Belles Lettres, 1992; Kropotkin, P., *Paroles d'un révolté*, Champs Flammarion, 1976; Enzenberger, H. M., *Un bref été de l'anarchie*, Gallimard, 1975;

Maitron, J., *Le Mouvement anarchiste en France*, „Tel", Gallimard, 1992.

Anchetă despre monarhie (Enquête sur la monarchie). Operă de Charles Maurras, conducător al Acțiunii Franceze, publicată în 1900, republicată în 1909 și în 1924.

ENCICL. Pentru a veni în sprijinul tezei sale – democrația republicană nu este în stare să gireze interesul național francez (p. 3) și trebuie răsturnată în favoarea unei monarhii ereditare, tradiționale, antiparlamentare și descentralizate (p. CL) –, lucrarea este prezentată sub formă de scrisori, comentate de Maurras, apărute în ziarul *L'Action française*. Este publicată în 1900, apoi în 1909 (cu o prefață) și republicată în 1924 (cu un „Discurs preliminar" de 150 de pagini, numerotate cu cifre romane). Volumul din 1924, cuprinzând mai mult de 950 de pagini, înfățișează dreapta extremistă începând din anii afacerii Dreyfus, care a fost, după părerea lui Maurras, o luptă între „justiția militară franceză și ovreimea din presă și de la bursă" (p. LXXI), până în clipa în care deținătorii „naționalismului integral" pot admira în persoana lui Mussolini pe cel care a știut „să acționeze, să ceară, să amenințe" (p. LXIX).

Să reținem cele trei răspunsuri pe care le dă: lui Maurice Barrès, lui Jacques Bainville și lui Paul Bourget. În comentariul la scrisoarea lui Barrès, Maurras amintește că tânărul deputat de Nancy a rostit pentru prima oară, în 1890, cuvântul „naționalism", un naționalism care trebuia să fie literar și filozofic (apărarea gândirii franceze), economic (apărarea muncii depusă de francezi) și politic (apărarea țării) [p. 133] și că a știut să încorporeze în „naționalism" „provincialismul" (cu *Dezrădăcinații*). Lui Barrès, care este de părere că este cu neputință ca monarhia să mai fie instaurată (deoarece nu există nicio familie regală în stare să adune o majoritate de alegători, iar aristocrația este plină de „străini bătători la ochi"), Maurras îi răspunde: „puterea regală, ca orice putere, este anterioară acceptării și asentimentului alegătorilor" și el prevestește că fie un „flagel", ca în 1871, va sili majoritatea să vrea Restaurația, fie o „lovitură de stat militară" va răsturna republica și va reface monarhia (p. 138) și că regele va trebui să creeze o nouă aristocrație. Și îi cere lui Barrès să fie de acord că „politica sa autoritară" implică un „rege în fruntea statului" (Barrès nu o va face).

În elogiul pe care i-l face lui Bainville, Maurras pare că își zugrăvește autoportretul: „spirit critic, metode reflexive ale științei, un naturalism golit de orice intenție antireligioasă ca și de orice intenție religioasă". Maurras vede, așadar, în Bainville fericita concordanță, observată de Paul Bourget, între „tradiția mistică și tradiția pozitivă"; referirea din urmă nu trebuie să ne mire: Bainville se referă la „fizica socială" folosind ghilimelele pentru această formulă a lui Auguste Comte (pe care acesta o va înlocui cu „sociologie", cuvânt făurit de el), un autor pe care Maurras îl pomenește în mod favorabil (p. 213).

În deplin acord cu „politica pozitivă" (p. 124), Maurras se împotrivește construcțiilor unor „metafizicieni", ca de pildă cea imputată lui Célestin Bougle (p. 357). El susține că există o „concepție științifică despre monarhie" care îi pune laolaltă pe Bonald și Taine, pe Comte și Le Play. Și îl aprobă cu tărie pe Bourget, pentru care monarhia corespunde celor mai recente

învățăminte ale științei (p. 116). „Rasa", zicea Bourget (ale cărui cuvinte le amintesc pe cele ale lui Le Bon*) în scrisoarea-răspuns, este „energie acumulată de strămoșii noștri", cărora li se opune omul din 1789, abstracție goală (p. 117), temă învechită a lui Burke, a lui De Maistre. De aceea, după părerea lui Maurras, necesitatea monarhiei este ineluctabilă din clipa în care s-a ivit necesitatea „păstrării patriei noastre franceze": „Rasă, selecție, continuitate, ideile acestea mântuitoare" impun necesitatea reorganizării Franței, căci „a organiza înseamnă a diferenția și înseamnă, prin urmare, a stabili grade și ierarhii", nu există, așadar, nicio „ordine egalitară", nicio „stare democratică a societății". Din această cauză, de la Declarația drepturilor omului din 1789, democrația, prin însuși principiul ei, are tendința să distrugă familia, asociația, comuna, provincia. Din această slăbiciune își trage forța „statul evreu". Și, calificându-l pe Bourget drept „maestru al științei politice", Maurras proclamă: „Democrația este răul. Democrația înseamnă moarte".

Maurras, ostil romantismului, prezentându-se ca un spirit pozitiv, are în același timp tonul unui pamfletar (un singur exemplu, vorbește de „metecul hughenot Benjamin Constant", p. 534). Violența a stilului (așadar și a omului), deoarece există perspectiva unei răsturnări a republicii. De aceea se felicită de progresele rapide ale sindicalismului (teoretizat de Georges Sorel și Hubert Lagardelle), opus democrației, și de „ura rațională a clasei muncitoare împotriva regimului" (p. 26). Trăiască așadar (în 1909) vânzătorii de ziare ai regelui, care sunt mari și tari în Cartierul latin și fac „propagandă prin fapt" (terminologie reluată de sindicalismul revoluționar). Însă Maurras nu are de gând să creeze un partid sau o organizație ca să ia puterea. Ostilitatea lui sistematică față de partide (democratice, în principiu) îi interzice să meargă pe calea lui Mussolini. Nici în 1900, nici în 1909, nici în 1924 n-a existat vreo strategie politică, ci doar o așteptare în vederea căreia trebuie să conspiri pe față: „În practică, o Revoluție nu va izbuti niciodată, mai cu seamă o Revoluție conservatoare, o Restaurație, o întoarcere la Ordine, decât cu ajutorul anumitor elemente administrative și militare" (p. 423). În acest scenariu poporul intervine ca element pasiv, deoarece în frunte sunt cei care comandă: „Mulțimea îi urmează întotdeauna. Ea merge pe urmele celor puțini și energici. Aceștia făuresc istoria" (p. 415). Pentru unirea acestei forțe, care ar trebui să învingă „organizația evreiască, protestantă, masonică și metecă", „blocul antifrancez", trebuie să te unești cu „adevărul politic", adică cu monarhia. Și nici măcar războiul victorios din 1914 nu schimbă cu nimic ura sa față de republică: țara „oficială și legală", scrie el în 1924, această „țară mică constituțională începe totuși să vadă și să înțeleagă emoția care cuprinde țara adevărată, țara care muncește și căreia nu-i arde de politică" (p. LXXV).

Înfrângerea Franței în 1940 va avea drept rezultat realizarea unui scenariu în mare parte conform cu cele nădăjduite de Maurras în 1900 deoarece, cu toate că nu înfăptuiește Restaurația, îl aduce la putere pe Pétain, „surpriză divină". Într-una din ultimele sale cărți (*Votre bel aujourd'hui*, 1953), îi va condamna atât pe cei care s-au împotrivit lui Pétain, fiind germanofili (Deat, de pildă), cât și pe anglofili (de Gaulle, pe care îl compară cu Mahomed). Nici urmă de părere de rău sau de scrupul,

doar o raţionalizare a urii. Şi îşi justifică antisemitismul socotindu-l antisemitism politic, care refuză evreilor dreptul la naţionalitatea franceză deoarece au „una şi indelebilă pe care o păstrează în fapt". Procesului lui Pétain nu-i găseşte decât un singur precedent la fel de ruşinos: 21 ianuarie 1793 (ziua executării lui Ludovic al XVI-lea). Şi-l compară pe Pétain cu Jeanne d'Arc, arsă de englezi. Este drept că el a văzut în statul francez al lui Pétain un „stat unitar şi militar, conservator şi reformator", care se construia cu încetul (p. 323). Ura lui împotriva democraţiei nu a slăbit: socoteşte că „societatea naţională" este minată, săpată, dezbinată de democraţie şi că numai „statul natural", adică monarhia ereditară i-ar putea fi de folos.

→ ANTISEMITISM; DE GAULLE; *MEIN KAMPF.*

Bibl.: Maurras, C., *Enquête sur la monarchie*, urmată de *Une campagne royaliste au „Figaro"* şi *Si le coup de force est possible*, „Bibliothèque des Oeuvres politiques", Versailles, 1924; *Votre bel aujourd'hui. Dernière Lettre à Monsieur Vincent Auriol*, Fayard, 1953.

„animal politic". Aristotel (*Politica*, cartea I, 2) defineşte omul ca pe un „animal politic" (*zoon politikon*).

ENCICL. Oamenii şi numai oamenii sunt, după părerea lui Aristotel, înzestraţi cu limbaj, adică sunt în stare să vorbească, nu pentru a semnifica senzaţii (ceea ce şi animalele pot face), ci pentru a-şi comunica gânduri în legătură cu ce este rău şi ce este folositor, drept şi nedrept. Or, natura nu face nimic fără rost. Prin urmare, omul este, prin firea sa, un animal politic. Însă demonstraţia aceasta ar putea ajunge tot atât de bine şi la concluzia că omul este un animal social, formulare reţinută, de altfel, de unii traducători. De aceea teza lui Aristotel despre caracterul natural al politicii trebuie să fie lămurită, făcându-se distincţia între social şi politic: anumite animale (cocorii, albinele) sunt sociale, sunt animale gregare, însă niciun animal nu este politic (niciun animal nu trăieşte într-o cetate). Totuşi, chiar dacă toţi oamenii sunt sociali, în schimb numai unii sunt politici şi aceştia realizează complet natura omului, adică aceea de a trăi într-o cetate condusă de o constituţie* (*politeia**), care asigură o viaţă dreaptă. Natura (sau esenţa) omului este, ca aceea a oricărui lucru, ţelul său (*telos*), însă un individ, un obiect nu îşi ating în mod necesar ţelul: natura poate fi împiedicată sau coruptă (monarhia* poate fi coruptă, devenind tiranie*). După părerea lui Aristotel, niciun barbar* nu trăieşte într-un mod politic, ci doar unii eleni (nu toţi). Modul de existenţă al barbarilor şi al elenilor nepolitici este viaţa în seminţii (*ethnos*), care admite o formă prepolitică de putere: monarhia, care corespunde locului dominant al celui mai bătrân bărbat dintr-o familie*.

Formula lui Aristotel a avut multe interpretări şi contestări. Hobbes* o respinge: din punctul lui de vedere, politica nu este înscrisă în firea omului, ci se naşte dintr-un contract şi, prin urmare, dintr-un artificiu pe care l-am numi, în vocabularul contemporan, „cultural". Spinoza* acceptă formula, însă preferă să definească omul ca pe un Dumnezeu pentru om. Rousseau* neagă nu numai că omul este politic, dar şi că este social, totuşi omul presocial şi prepolitic nu este, după părerea lui, un barbar. Foucault* a prezentat „modernitatea" ca pe o răsturnare

a concepției milenare a lui Aristotel, pentru care omul este o ființă capabilă de existență politică, pe când „omul modern este un animal în a cărui politică traiul lui de ființă vie este pus în discuție" (*La Volonté de savoir*, V). „Bioputerea" nu este centrată pe folosirea suveranității și a legii, ci pe problema „normei" (pe care o găsim, de pildă, în centrul tuturor politicilor publice de asistență). În felul acesta, sexualitatea a putut deveni o „miză politică", deoarece ea ține de cele două axe ale tehnologiilor politice ale vieții: disciplinele corpului și organizarea populațiilor. Importanța chestiunilor legate de bioetică, problemele politice, sociale și morale legate de epidemia de SIDA, precum și cele legate de politicile publice de sănătate, arată importanța vieții ca obiect al politicii moderne.

→ CONTRACT; *CUGETĂRI DESPRE REVOLUȚIA FRANCEZĂ*; *DISCURS DESPRE ISTORIA UNIVERSALĂ*; ETNIE; *PRINCIPELE*.

anomie. Echivalent al cuvântului grecesc *anomia*, literal, „privare de lege" (*a*, privativ și *nomos*, lege), care denotă o dezordine, o absență a regulii. Noțiune cheie la Durkheim, conceptul este prezent la antici.

ENCICL. Tucidide, în *Războiul peloponesiac* (II, 47), vorbește de „anomie" pentru a descrie efectele ciumei la Atena, ceea ce Hobbes traduce în limba engleză prin *licentiousness*. Pentru Platon, anomia este aspectul tipic al unei democrații „licențioase", adică cea care nu are drept temei legea scrisă. După Durkheim (care preia termenul, ne spune Philippe Besnard, de la J. M. Guyau, dar l-a putut citi și în textele grecești), diviziunea muncii, fenomen firesc, precum „toate faptele biologice", capătă forme „patologice" când nu este însoțită de „solidaritate": divizarea științelor este un astfel de exemplu – filozofia trebuie să compenseze, îndeplinind o funcție analoagă cu cea a guvernului în politică, și trebuie să devină „conștiința colectivă" a diferitelor cunoașteri; alt exemplu: „antagonismul dintre muncă și capital", despre care Durkheim crede că situația anomică își găsește rezolvarea în sfârșitul „nedeterminării juridice". Aceasta este analiza făcută, în 1893, în *Diviziunea muncii sociale* (cartea III, „Les formes anormales"). În *Sinuciderea*, în 1897, consacră un capitol (cap. 5 din cartea II) „sinuciderii anomice", care ia naștere din discrepanța dintre niște dorințe devenite fără limită, din lipsa controlului social, și real. Studiind creșterea ratei sinuciderii în timpul crizelor, cât și în perioadele de expansiune, el socotește că anomia este o stare cronică a lumii economice și industriale moderne. Nimic nu limitează în sine dorința omenească, în afară de organizările externe, care nu pot proveni decât din „conștiința morală" a societății, or, puterea religioasă și-a pierdut autoritatea, iar puterea guvernamentală se află în slujba economiei. Oameni cu imaginația înfierbântată din pricina concurenței și a reușitei, într-o lume în care „pasiunea pentru infinit este prezentată zilnic ca un semn de distincție morală", anticipează un real care va fi dezamăgitor sau se pomenesc fie opriți din drum, fie în întârziere față de așteptări: „decepție". În același fel, divorțul, făcând căsătoria mai puțin constrângătoare, creează la om (aici cu sensul de „mascul") o formă de „rău de infinit", care te sileste la o „perpetuă mobilitate" care, sporind nemulțumirea, mărește șansele de sinucidere. Durkheim propune însă un remediu, măcar pentru anomia economică dacă nu și pentru cea sexuală,

în prefaţa la ediţia a II-a 1902, a *Diviziunii muncii sociale*, intitulată: „Quelques remarques sur les groupes professionnels" (care dezvoltă o argumentare schiţată în ultimele pagini din *Sinuciderea*). Pornind de la constatarea „stării de anomie juridică şi morală în care se găseşte acum viaţa economică", de la „anarhie", de la lipsa „ celor dezinteresaţi", a „spiritului de sacrificiu", el doreşte instaurarea unor raporturi „fireşti" între patron şi muncitori, fapt care ar trebui să permită existenţa grupurilor profesionale, a „corporaţiilor"*, care ar trebui să devină iarăşi o „instituţie publică", fixând prin reguli precise „îndatoririle patronilor şi ale muncitorilor, cât şi îndatoririle patronilor unii faţă de alţii". Corporaţiile acestea ar trebui să aibă o bază teritorială adecvată economiei moderne, care este naţională, şi chiar internaţională, şi ar trebui să fie „în contact şi în raporturi directe cu organul central al vieţii colective", adică statul. Corporaţia ar deveni „diviziunea elementară a statului, celula lui fundamentală", fapt care ar evita ca statul să fie prea departe de indivizi. Or, o naţiune nu se poate menţine decât dacă între stat şi particulari se intercalează un întreg „şir de grupuri intermediare". O soluţie care ne aminteşte de Hegel, în concepţia căruia corporaţia împiedică fărâmiţarea în atomi a societăţii civile* şi care se opune întru totul analizei urmărilor diviziunii muncii făcute de Marx, care credea că un echilibru instituţionalizat între burghezi şi proletari este imposibil. Pentru Durkheim, conflictele, contradicţiile nu sunt o urmare a diviziunii muncii, însă absenţa unei „solidarităţi" provine din faptul că dacă „relaţiile între organe nu sunt reglementate înseamnă că se află în stare de anomie". Şi, spre deosebire de războiul dintre clase al lui Marx, anomia este susceptibilă de a fi contracarată. Grupul profesional apare, în orice caz, ca o soluţie mai precisă decât exigenţa unei „conştiinţe morale colective" formulată în *Sinuciderea*.

antisemitism. Duşmănie faţă de evrei, forma extremă căpătată fiind nazismul şi operaţiunea întreprinsă de el de distrugere a evreilor.

ENCICL. Antisemitismul, care este, câteodată, instituţional – răspândit de o Biserică sau pus în aplicare de un stat –, copiază nişte liste cu argumente iterative, care însă se pretează la retorici de stigmatizare brutală: învinuirea de a nu-l fi recunoscut pe Iisus ca fiind Mesia, imputarea unei propensiuni către traficul financiar, suspiciunea unei lipse de loialitate faţă de comunitatea naţională. Să dăm câteva exemple, ilustrând aceste trei cazuri, care nu constituie, de altfel, totalitatea temelor antisemite.

Luther*, în prima parte a carierei sale, a atacat vehement Biserica catolică: a comparat-o cu „târfa din Babilon" sortită pierzaniei în Apocalipsa Sfântului Ioan. Căutând să ducă la prăbuşire instituţia eclezială, el face din fiecare om un preot şi din Biblie, din Cuvânt, centrul practicii religioase şi temeiul credinţei. Aşa că începe, în vederea unei cât mai largi răspândiri, opera de traducere (care debutează în 1521), sau mai degrabă de retraducere a Bibliei, efectuată cu ajutorul unor specialişti în limba ebraică, şi face să abunde în textele sale referirile la Vechiul Testament. În 1523, în lucrarea *Iisus Hristos s-a născut evreu*, îi atacă violent pe „papi, episcopi, sofişti şi călugări", care i-au maltratat pe evrei într-un asemenea mod încât „orice bun creştin ar vrea să devină evreu" şi îi acuză că s-au purtat cu

evreii ca şi cum n-aveau „nimic în comun cu umanitatea" şi că îşi continuă persecuţia chiar după ce un evreu s-a convertit. El publică totuşi, în 1543, o chemare adresată creştinilor germani, îndemnându-i să distrugă sinagogi şi şcoli evreieşti („locuri ale minciunii"), afirmând că autorii acestei distrugeri vor fi socotiţi de Dumnezeu nişte buni creştini. De fapt, pentru Luther, evreii, catolicii şi turcii sunt deopotrivă de răi, deoarece nu recunosc adevărul Sfintei Evanghelii. Un evreu care nu se converteşte este un duşman al adevăratei religii. Trecerea de la apărarea evreilor în 1523 la atacul furibund din 1543 a fost posibilă datorită unei afirmaţii din textul din 1523: „nădăjduiesc că, dacă evreii vor fi trataţi cu prietenie şi dacă vor fi învăţaţi Sfânta Scriptură, mulţi dintre ei vor deveni buni creştini". În 1543, văzând prăbuşirea nădejdii sale de convertire, bunăvoinţa lui Luther din perioada în care Biserica catolică era principalul său duşman, se preface în ură răzbunătoare şi înciudată şi el îndeamnă la expulzarea evreilor, aşa cum se întâmplase deja în Franţa, în Spania şi în Boemia. Condiţiile politice din Germania şi faptul că numeroşi reformaţi s-au comportat mai degrabă având drept model scrierile lui Luther din 1523 decât cele din 1543, cât şi răspândirea Contrareformei, care îi ameninţa direct pe protestanţi, explică faptul că au avut loc relativ puţine acte de violenţă împotriva evreilor în Germania secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea.

Însă hristocentrismul exacerbat are drept rezultat, chiar pentru un teolog pentru care legea mozaică capătă valoare, socotirea evreilor drept duşmani ai lui Dumnezeu. Am putea apropia atitudinea lui Luther de aceea a lui Dostoievski, ortodox a cărui duşmănie faţă de evrei este însoţită de punerea în valoare a poporului rus ca purtător de Hristos. Acuzaţia de deicid nu va fi retrasă, la catolici, decât în perioada conciliului Vatican II, când învinuirea de perfidie va fi înlăturată din anumite texte.

Tocmai pentru că vor ca poporul francez să fie socotit un popor ales, prin 1590 extremiştii din Liga catolicilor, în virulenţa lor antiprotestantă, îi acuză pe calvinişti că sunt evrei şi elemente străine de Franţa, a cărei esenţă ar fi catolică. (Or, dacă acceptăm să urmăm această logică a primului venit, putem observa că în Franţa existau evrei încă înainte de botezul lui Clovis.) Identificarea în esenţă a Franţei cu o ţară catolică şi revendicarea unei legături privilegiate cu Biserica din Roma, care sfârşesc cu decăderea din drepturi a evreilor şi a protestanţilor, continuă să aibă un loc în sânul dreptei extremiste din Franţa de astăzi.

Dacă, în secolul al XIX-lea, în Franţa, antisemitismul este asociat, în esenţă, dreptei monarhiste şi catolice (ziarul *La Croix* este violent antisemit), Afacerea Dreyfus face şi ea dovada existenţei unui antisemitism în cadrul stângii socialiste sau marxiste. Dacă societatea este împărţită în principal în bogaţi şi săraci, burghezi şi proletari, poate fi oare cauza unui ofiţer ieşit din burghezie să intereseze proletariatul? Textul lui Marx din *Chestiunea evreiască* a putut fi folosit la denunţarea evreului ca om cu bani: într-adevăr, Marx îl înfăţişează pe evreu, în esenţă, ca om al „traficului" financiar şi critică emanciparea politică (de care au beneficiat evreii în timpul Franţei revoluţionare) ca pe o falsă eliberare. În Rusia, în timpul valului de pogromuri din 1881–1884 (presa ţaristă a insinuat că evreii erau răspunzători de asasinarea lui Alexandru al II-lea,

în martie 1881), unii populişti nu le condamnă, alţii le explică prin exploatarea la care s-ar deda evreii şi cred că văd în asta începutul procesului revoluţionar (şi vor trebui să tragă învăţătura că nu este cazul). În 1889, Lenin se va arăta înspăimântat de antisemitismul lui Plehanov, una din marile figuri ale marxismului rus. El însuşi consideră că existenţa unui partid politic specific pentru evrei n-are niciun temei şi, în polemica cu cei din Bund – Partidul socialist evreu, puternic datorită importanţei proletariatului evreu în partea occidentală a imperiului –, face apel la un militant obscur pe atunci, Stalin, să le refuze acestora revendicarea „autonomiei culturale". În 1953, un pseudocomplot al medicilor, atentând la viaţa lui Stalin, este denunţat în URSS şi pus în legătură cu activitatea unei organizaţii de întrajutorare umanitară evreiască localizată în Statele Unite. În această perioadă evreii, numiţi „cosmopoliţi"*, sunt denunţaţi de către comuniştii staliniști atât în URSS cât şi în Franţa, chiar atunci când mobilizarea împotriva „iudeobolşevismului" era o temă a extremei drepte europene şi când numeroşi evrei au aderat la partide comuniste şi au luat parte la rezistenţa armată împotriva naziştilor, în organizaţii comuniste ai căror cei mai activi militanţi au fost tocmai ei.

Dacă amploarea şi violenţa pogromurilor care au urmat revoluţiei din 1905 din Rusia îl determinaseră pe Lenin să recunoască existenţa unui „popor" evreu, el face totuşi deosebirea între cultura rabinilor, pe care o condamnă, şi cultura universalistă, pe care era de părere că o găsim la evrei în mai mare măsură decât la orice alt grup, fapt pentru care le aduce laude. Universalismul acesta este interpretat de alţii ca o ameninţare, Charles Maurras, de pildă, pretinde că evreii, loiali la început grupului lor religios, nu-şi au locul în naţiune. Tocmai cu acest argument veneau unii autori (Hobbes sau Locke) împotriva catolicilor: pentru acest motiv s-ar putea spune că antisemitismul catolic, în ţările cu majoritate catolică, funcţionează ca o denegare (ca să folosim un concept al lui Freud): anumiţi catolici, care sunt întâi de toate loiali Bisericii lor, al cărei şef se află la Roma, şi abia în al doilea rând statului naţional (în special în formă republicană), îi învinuiesc de lipsă de loialitate pe evrei, aducând o acuzaţie proiectivă propriei ambiguităţi. Antisemitismul lui Maurras nu este scos numai dintr-o listă de argumente politice, ci este rasist. Căci Maurras găseşte în „rasă" substratul Franţei (aşa cum face Hitler pentru Germania). Definiţia pe care o dă „rasei" se bazează pe o absurditate: „sângele" morţilor curge prin venele celor vii. Întâlnim aici, cu termenul „sânge" în plus, care sporeşte tensiunea, concepţia lui Le Bon*, adică transmiterea ereditară a caracterelor dobândite de strămoşi, care se regăsesc la cei în viaţă. „Rasa" are permanenţa imobilă şi substanţială a morţii: „Patruzeci de milioane de oameni vii, fie, dar un miliard de morţi, aceasta-i adevărata temelie [a Franţei]". Ura antisemită, în stilul lui Edouard Drumont, îl determină pe Maurras să se laude că a făcut din „metec" un cuvânt de ocară şi să-i denunţe pe Blum, Daladier, de Gaulle şi pe toţi cei care nu se adună în jurul lui Pétain, în 1940, ca fiind susţinătorii „drepturilor omului", ai „suveranităţii poporului" şi ai „eliberării ovreimii". Regimul de la Vichy înseamnă pentru el o revanşă a extremei drepte înfrântă în Afacerea Dreyfus; se bucură că are „plăcerea să vadă intrând principiul Franţa

este a francezilor în ordinea legală din Franţa" (plăcere pe care i-o datorează lui Hitler, însă la el antisemitismul este mai puternic decât germanofobia) şi este de acord cu legile împotriva francmasonilor, cu măsurile care repun în discuţie naturalizările, cu dispoziţiile antisemite din funcţia publică, cu statutul discriminatoriu împotriva evreilor. Antisemitismul lui „de stat" şi nu „epidermic", a cărui logică ar fi binele naţiunii, nu i-ar răni cu adevărat pe evrei deoarece, interzicându-le accesul la anumite profesiuni, nu s-ar atinge, zice el, „de drepturile sfinte ale persoanei umane". Dar cum de putea oare Maurras, care îl citise pe Hitler (o mărturiseşte chiar el), să nu-şi dea seama de însemnătatea şi sensul antisemitismului de stat francez în contextul colaborării de care se bucură? Unii dintre discipolii săi de la Acţiunea Franceză, ca de pildă Brasillach în *Je suis partout*, vor ţine discursuri explicite, chemând la ucidere în masă.

Temele antisemite sunt repetitive; ele se pot combina cu ideologii foarte diverse (s-a văzut un antisemitism amestecat cu anticapitalism, vom găsi de asemenea antisemitism amestecat cu antiimperialism în unele forme de antisionism); ele pot asocia argumente contradictorii; ele se complac în abjecţie (învinuire de crime rituale); producătorii de discursuri antisemite sunt prinşi în vârtejul unui soi de fascinaţie înspăimântată pentru un Altul căruia îi atribuie o voluptate (cea a banilor) sau o încălcare a legilor (deicidul, trădarea), care îi fascinează şi îi oripilează şi care este legată de o presupusă atotputernicie (controlul mass-media în Statele Unite). Se poate spune că nu există o gândire antisemită, ci mai degrabă că discursurile antisemite vin să dea o legitimare mobilizării unei uri barbare.

→ ALIENARE; *ANCHETĂ DESPRE MONARHIE*; BARBAR; DE GAULLE; *MARXISMUL ŞI CHESTIUNEA NAŢIONALĂ*; *MEIN KAMPF*; STAT-NAŢIUNE; TOTALITARISM.

Bibl.: Birnbaum, P., *Un mythe politique, „La République juive"*, Fayard, 1988; Ingerflom, P., „Ideologia revolutionară şi mentalitatea antisemită: socialiştii ruşi şi pogromurile din 1881–1883", în *Annales E.S.C.*, mai-iunie 1982; Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner*; Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954.

Arhipelagul Gulag. Operă a sciitorului rus Aleksandr Soljeniţîn închinată, îndeosebi pe baza unor mărturii culese în timp ce era în puşcărie, istoriei şi analizei sistemului concentraţionar sovietic.

ENCICL. „Gulag" este alcătuit din primele litere a trei cuvinte care, în limba rusă, denumesc „Administraţia generală a lagărelor" (*Glavnoe upravlenie lagueret*). Între numeroasele lucrări închinate lagărelor de concentrare sovietice (primele datând de la începuturile regimului), cea a lui Soljeniţîn a contribuit cel mai mult la pierderea legitimităţii URSS şi a comunismului: discursurile despre emanciparea umanităţii prin socialism şi construirea unui om nou îşi pierdeau orice credibilitate în faţa mărturiilor aduse de Soljeniţîn. Publicarea lucrării (volumul I, mai întâi la Paris, în 1973, în limba rusă, apoi, în 1974, în limba franceză) a avut drept urmare privarea scriitorului de cetăţenia sovietică (pe care o va redobândi odată cu prăbuşirea comunismului). În Rusia sovietică, primul lagăr de concentrare (formulă care în limba rusă transcrie expresia germană

konzentration lager) a fost deschis din ordinul lui Lenin, în iulie 1918. Sistemul concentraţionar se integra într-o ideologie pentru care epurarea* societăţii de „răufăcători", „paraziţi" şi „sabotori" era o cerinţă funcţională şi totodată prima fază, negativă, însă obligatorie, şi, prin urmare (în funcţie de dialectică), pozitivă, în construirea socialismului. Numărul victimelor este şi astăzi controversat, dar, din punct de vedere politic, evaluarea gulagului trebuie făcută mai întâi după locul pe care îl ocupa în societatea pe care comuniştii aveau de gând să o instaureze în Rusia după 1917: gulagul (care poate fi reţinut ca termen generic pentru sistemul concentraţionar) nu a fost conceput ca un instrument de apărare împotriva agresiunii unor elemente ostile, el nu era un mod brutal de represiune, ţintea însă să elimine „duşmanii obiectivi". Teroarea leninistă, apoi cea stalinistă n-a fost un accident, ci o normă încă de la începutul regimului. Momentele de răgaz aparent, ca de pildă NEP, între 1921 şi 1929, nu însemnau încetarea represiunii politice: în 1922, Lenin a profitat de foametea îngrozitoare care domnea în anumite zone ale Rusiei nu numai pentru a jefui bisericile da bogăţiile lor, ci şi pentru a elimina cel mai mare număr de popi cu putinţă. Proiectul de epurare a societăţii de elementele răufăcătoare (intelectuali isterici, chiaburi, paraziţi), al cărui instrument a fost şi gulagul, ne determină să clasăm sistemul comunist leninist-stalinist în categoria totalitarismului*.

Nu există în China vreo operă literară comparabilă, însă unele lucrări arată importanţa sistemului concentraţionar chinez. Sistemul concentraţionar poate fi interpretat, în lumina experienţei ruseşti, chineze, cambodgiene, ca un efect al folosirii unui model social de igienă şi de eliminare a unor duşmani obiectivaţi.
→ LENIN; *ORIGINILE TOTALITARISMULUI*; TOTALITARISM; UNITATEA VOINŢEI.

Bibl.: Chalamov, V., *Récits de Kolyma*, „Livre de Poche", 1990; Lefort, C., *Un homme en trop*, Le Seuil, 1975; Rossi, J., *Dictionarul Gulagului* (în limba rusă), Overseas Publications Interchange Ltd., 1987; Soljenitsyne, A., *L'Archipel du Goulag*, vol. I şi II, 1974, vol. III, 1976, Le Seuil; Wu, H. H., *Laogai: Le Goulag chinois*, Dagorno, 1996.

aristocraţie. Regim politic în care puterea aparţine celor mai buni; totalitatea indivizilor socotiţi superiori sau privilegiaţi.

ENCICL. Vilfredo Pareto a spus că „istoria este un cimitir de aristocraţii", aceasta însemnând că aceste grupuri succesive ar juca un rol însemnat în transformările sociale. Însă „aristocraţia muncitorească" este pentru Engels o parte coruptă a proletariatului. Punerea în valoare sau deprecierea aristocraţiei, termen care, de când a căpătat înţelesuri stigmatizante în timpul Revoluţiei franceze este mai frecvent folosit decât „nobilime", nu trebuie să ne facă să uităm folosirea lui descriptivă şi conceptuală.

Tocqueville foloseşte un oximoron revelator: „popor aristocratic"; formula este contradictorie, deoarece aristocraţia desemnează elita opusă poporului, însă pentru Tocqueville existenţa unei aristocraţii este legată de structura societăţii în întregul ei. El pune faţă în faţă două tipuri de societăţi: una ierarhică şi aristocratică, cealaltă egalitară şi democratică. Adevărata ruptură a democraţiei* în raport cu monarhia* nu este egalitatea condiţiilor

de viaţă, ci egalitatea de statut între oameni. Societatea aristocratică avantajează diferenţele şi libertatea, în vreme ce societatea democratică este pusă în mişcare de „pasiunea" pentru „egalitate" aflată la originea individualismului*, a cărui amploare crescândă este înfăţişată ca o „ameninţare" pentru democraţia însăşi, putând duce, în partea absolut opusă libertăţii, la despotismul democratic*.

Toate diferenţele între popoarele aristocratice şi societăţile democratice se reduc la una singură: la primele, raporturile sociale sunt reglementate în şi de durată, în vreme ce la celelalte raporturile sociale sunt raporturi spaţiale, de proximitate, de vecinătate. O societate democratică este puţin organizată, iar indivizii care o alcătuiesc sunt despărţiţi unii de alţii: societate de amnezici în care domneşte „uitarea" şi de orbi care nu-şi văd „semenii" care formează o „masă". În masă domneşte repulsia mutuală şi fiecare instituie o mică societate pentru „a se retrage deoparte", fenomen de serialitate, ca să vorbim ca Sartre, atât de puternic încât societatea mare este aproape părăsită.

Societatea aristocratică are o cu totul altă morfologie: ea este alcătuită din mici patrii ale căror legături, sincrone şi diacrone, constituie o societate mare. Mica patrie aristocratică nu este un fragment din societatea mare, ci un microcosmos din întreg, de pildă, în raporturile dintre un stăpân şi slugile sale regăsim regulile societăţii aristocratice, care fac ca relaţiile lor să capete, în America, un cu totul alt conţinut decât cel dintre un patron şi angajat, legaţi de un contract, după cum observă cu mirare Tocqueville. În societăţile aristocratice, oamenii îşi amintesc şi anticipează: acesta este temeiul onoarei*, care constă în a voi să-ţi păstrezi rangul. Patriile mici (etimologia cuvântului provine de la latinescul *pater*: tată) sunt dispuse în aceste societăţi după un principiu ierarhic, adică inegalitar şi disimetric: „aristocraţia făcuse din toţi cetăţenii un şir lung care ducea de la ţăran la rege; democraţia rupe şirul şi pune fiecare bucată deoparte". Noţiunea de îndatorire este „abstractă" în societatea democratică deoarece indivizii cred că au îndatoriri „faţă de specie", pe când în societăţile aristocratice „devotamentul" faţă de un om este deseori întâlnit, legăturile sunt concrete între persoane, în viaţă sau moarte, relaţia cu ele fiind efectivă. În analiza pe care o face societăţii aristocratice, Tocqueville nu foloseşte vocabularul puterii ci vorbeşte despre „protecţie" şi „concurs". În tipul acesta de societate, indivizii există în afara lor înşile, ei nu au o legătură cu „societatea" sau „umanitatea": sluga îi este devotată stăpânului şi se identifică cu el, tatăl trăieşte pentru a păstra imaginea tatălui său şi a o transmite fiului, vasalul îl ajută pe senior (şi am putea descrie o situaţie reciprocă, de pildă, stăpânul care ia sub ocrotire o slugă vârstnică). În ciuda importanţei legăturilor sociale în societatea aristocratică, a lipsei de mobilitate care o anchilozează, a însemnătăţii trecutului în prezent, după părerea lui Tocqueville aici domneşte totuşi libertatea, în vreme ce democraţia – această „adunare" de „semeni" – îl întoarce pe fiecare către el însuşi şi „ameninţă să-l ferece, în cele din urmă, cu totul în singurătatea propriei inimi" (*Despre democraţie în America**, cartea II, cap. 2, partea a II-a, „Despre individualism în ţările democratice").

„Aristocraţie" mai poate desemna şi un tip de regim politic care-şi are locul său în clasificarea regimurilor politice, care ne

vine din Antichitate. Însă tipologia aceasta nu are nimic fix: Montesquieu* aşază aristocraţia în aceeaşi categorie cu democraţia, cea a formei de guvernământ republicane. În democraţie poporul este, din anumite puncte de vedere, el însuşi suveran şi este astfel prin sufragii, căci „voinţa suveranului este suveranul însuşi". În aristocraţie, „puterea suverană" se află în mâinile câtorva, iar restul poporului se află faţă de ei în aceeaşi poziţie ca şi supuşii faţă de monarh. În vreme ce în democraţie puterea revine (prin vot, prin tragere le sorţi) unor cetăţeni, care devin astfel magistraţi, în aristocraţie aşa ceva este cu neputinţă şi din această pricină există un senat: senatul este în oarecare măsură aristocraţia aristocraţiei, al cărui corp în întregul lui formează democraţia (o idee pe care o vom regăsi mai ales la Chateaubriand în *Despre monarhie conform Cartei**). Aşa încât, într-un astfel de sistem, poporul nu este „nimic". Cea mai bună aristocraţie ar fi, conchide Montesquieu, cea în care partea din popor care nu are acces la putere ar fi cea mai mică cu putinţă din întreaga populaţie (*Despre spiritul legilor,* cartea II, cap. 3). Nobilimea există şi ea în guvernarea monarhică, însă are o cu totul altă funcţie decât în regimul aristocratic deoarece, în acest regim, „principele este izvorul oricărei puteri politice şi civile". Dar, spre deosebire de despotism*, în puterea monarhică cel care guvernează o face prin „legi fundamentale". Trebuie aşadar „puteri intermediare, subordonate şi dependente" pentru a asigura medierea între „putere" şi „ţară": rolul acesta trebuie să fie jucat de nobilime, care este o garanţie împotriva despotismului. Diferitele „principii" care „fac să acţioneze" guvernele sunt „pasiuni" care pun în mişcare „structura ei deosebită", „constituţia* ei". „Virtutea"* este cea care însufleţeşte guvernarea republicană, democratică sau aristocratică, însă ea este mai puţin „cerută" în aristocraţie decât în democraţie. Principiul guvernării monarhice este, în schimb, onoarea. Avem, prin urmare, după părerea lui Montesquieu, două tipuri de nobilime: cea care guvernează (şi care ar trebui, conform principiului guvernării republicane, să fie virtuoasă) în regimurile aristocratice, în care este un fel de monarh colectiv pentru un popor de supuşi, şi cea care este un corp intermediar în monarhie, îngrijindu-se de rangul ei (adică de onoarea ei, principiu al guvernării monarhice). Dar, în treacăt, Montesquieu zugrăveşte curtea şi pe curteni cu multă severitate („stăruinţă în trândăvie", „dispreţ faţă de îndatoririle cetăţenilor", „neîncetata ridiculizare a virtuţii"), realizând un tablou care ar putea aţâţa pasiunile ostile aristocraţiei, dacă am identifica-o pe aceasta cu nobilimea de curte (*id.*, cartea III, cap. 4–5).

Tocqueville (însă Guizot, Barante şi alţii au făcut la fel) a scos în evidenţă importanţa decalajului între statutul de nobil şi rolul social efectiv al acestuia în pierderea legitimităţii nobilimii şi a regimului la sfârşitul Vechiului Regim în Franţa: „În vremurile feudale, nobilimea era privită aproape cu aceiaşi ochi cu care este privit astăzi guvernul: erau suportate dările pe care le impunea având în vedere garanţiile pe care le dădea". În Evul Mediu, nobilii, aşa cum îi descrie Tocqueville, aduceau la îndeplinire sarcina pe care Montesquieu le-o atribuia în monarhie: ei aveau „privilegii supărătoare", însă asigurau „ordinea publică", aduceau „la îndeplinire legile", se îngrijeau de „treburile întregii comunităţi". „Pe măsură ce nobilimea încetează să mai facă astfel de lucruri, greutatea privilegiilor sale este tot mai greu de suportat şi până şi existenţa lor sfârşeşte

prin a nu mai avea niciun rost" (*Vechiul Regim şi Revoluţia**, cartea II, cap. 2). Monarhia a izbutit, într-o oarecare măsură, să facă aristocraţia inutilă şi de nesuportat. Pareto a dat elitei şi aristocraţiei definiţii care au un sens obiectiv şi unul subiectiv, conform schimbărilor de percepţie socială a elitei. El este de părere că, dacă i s-ar da (şi asta ar putea-o face sociologul) fiecăruia din cei care depun o activitate, în orice ramură, un „indice care să arate ce capacitate are", „clasa" celor care ar avea cea mai mare notă ar fi elita (*Traité de sociologie générale*, 1916, paragrafele 2027–2031). Însă tot el mai spune despre elite: „Atâta vreme cât echilibrul social este stabil, majoritatea indivizilor care le alcătuiesc apare înzestrată în cel mai înalt grad cu anumite calităţi, bune sau rele, de altfel, care asigură puterea" (*Les Systèmes socialistes*, 1902, p. 8). La modul şi mai general, aristocraţia, ca nobilime, poate într-adevăr fi înţeleasă fie într-un mod descriptiv (aristocratul este superior prin comportament, moravuri, răspunderi), fie într-un mod normativ (aristocratului îi revin privilegii care nu au nicio legătură cu meritele sale). Fapt care permite o întreagă dezbatere despre adevăratele şi falsele aristocraţii care constituie, de pildă, unul dintre resorturile jocului social dezvăluit de Proust în *În căutarea timpului pierdut*, sau despre visul lui Nietzsche* privitor la apariţia unei noi aristocraţii europene.

→ *Despre democraţie în America*; Europa; *Vechiul Regim şi Revoluţia*.

Aristotel. Filozof grec (384–322 î. Hr.).

ENCICL. Aristotel a fost preceptorul lui Alexandru, care a creat un imperiu cosmopolit, pe când era el însuşi teoreticianul cetăţii-stat. A făcut din Atena cetatea ideală, însă găsim în opera lui o mulţime de elemente care zugrăvesc o societate segmentară anterioară statului. Afirmă existenţa unei naturi a omului (omul este un animal politic*), însă natura nu se realizează întotdeauna. A fost elevul lui Platon, însă a scris la adresa *Republicii** una dintre cele mai severe critici ale sale (*Politica*, cartea II, cap. 5). Întrucât gândirea lui a servit drept armătură pentru întreaga filozofie scolastică şi în mod deosebit pentru Sfântul Toma*, păgânul acesta stă la temelia unei întregi tradiţii creştine, care face din filozofia lui slujnica teologiei. Întrucât a gândit viaţa omului în comunitate, el constituie o referinţă însemnată în dezbaterile pe marginea teoriei politice nord-americane la sfârşitul secolului al XX-lea (la Alasdair MacIntyre, de pildă). După cum a stabilit Pierre Pellegrin, prezentarea lui Aristotel ca un „politist" empirist care s-ar opune lui Platon, teoretician utopist, nu are niciun temei: în *Republica*, Platon nu pretinde să descrie o cetate care ar trebui construită, ci un stat ideal, pe când Aristotel crede că cea mai bună constituţie poate fi determinată şi propusă ca ţel: există o cetate ideală aristotelică (şi Platon este sociolog, în *Legile*, ca şi Aristotel), societatea civilă* în care este instalat un regim politic mixt.

Dacă Marx îi putea aduce lui Aristotel un omagiu de precursor care s-ar fi ocupat îndeaproape de categoriile fundamentale ale economiei politice (dar al cărui concept de valoare este insuficient datorită însăşi inegalităţii constitutive a societăţii greceşti, *Capitalul*, cartea I, cap. 1, III, „Forma valorii"), ştiinţa politică*, fie că acceptă o legătură cu etica sau se vrea pozitivistă, îşi poate găsi obârşia pertinentă din punct de vedere conceptual atât la Aristotel, cât şi la Platon.

→ BRUNI; CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; CONSTITUŢIE MIXTĂ; EGIDIUS DIN ROMA; INDIVIDUALISM; OLIGARHIE; *POLITEIA*; *POLITICA*; PRIETENIE; ŞTIINŢĂ POLITICĂ.

Bibl.: Aristotel, *Ethique à Nicomaque*, traducere de Voilquin; *Politiques*, Garnier-Flammarion, traducere inedită de Pierre Pellegrin (cea mai bună traducere, excelentă introducere, foarte bun aparat critic şi index); *Constitution d'Athènes*; MacIntyre, A., *Quelle justice? Quelle rationalite?* (1988), PUF, 1993; Aristotel, *Constitution d'Athenes*, traducere Mathieu şi Hausollier, praezentare de D. Colas, „Tel", Gallimard, 1996.

A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii (Surveiller et punir. Naissance de la prison).

Lucrare de Michel Foucault* (1975).

ENCICL. Oare de ce propunerile reformatorilor închisorilor care i-au urmat lui Beccaria nu au fost reţinute şi din ce pricină a ales legiuitorul, în 1791, să facă din închisoare, împărţită în celule, ritmată de un anumit program, dispozitivul punitiv esenţial? Se găsesc de altfel fenomene asemănătoare şi în alte părţi, atât în Europa cât şi în Statele Unite.

Aceasta deoarece, după Lege, Cuvânt şi Scriere şi Tradiţie, a venit vremea Normei, care se regăseşte ca program în şcoli (încă din secolul al XVIII-lea) şi în armata de conscripţie, dar şi în uzină. În legătură cu aceasta, Foucault face trimitere la capitolul 13 din Cartea întâi din *Capitalul* de Marx*: forţa de muncă organizată de raţionalitatea capitalului este supusă sistemului disciplinei militare, meticuloase, parcelarizate, care caracterizează societăţile moderne. Modelul folosit odinioară împotriva ciumei (caroiajul spaţiului, recenzarea indivizilor, dreptul de viaţă şi de moarte al autorităţilor asupra tuturor şi asupra fiecăruia) se impune chiar în momentul în care tabloul ilegalismelor se schimbă: categoriile defavorizate nu se mai dedau la un ilegalism de drepturi (contrabandă) ci la un ilegalism de bunuri (furtul), în vreme ce burghezia profită de un ilegalism de drepturi (fraude diverse) a căror sancţionare trece prin canale particulare (tribunale de comerţ). Închisoarea, asemenea celorlalte instituţii normative care îi sunt contemporane, scoate la iveală existenţa unor microputeri şi arată puţinul interes stârnit de o opoziţie societate civilă*/stat* şi slaba pertinenţă a unei distincţii infrastructură/suprastructură.

Suscitând numeroase dezbateri, lucrarea lui Foucault, sprijinindu-se pe lucrări sociologice anterioare, precum cele a doi teoreticieni din Şcoala de la Frankfurt, propune un cadru conceptual şi analitic original: ea nu încearcă să facă istoricul închisorii (tocmai de aceea poate acorda puţin loc revoluţiei), ci să arate principiile unei probleme (adoptarea modelului de luptă împotriva ciumei); ea nu este nicio istorie a ideilor despre crimă şi pedeapsă (chiar dacă lucrarea a pus în lumină însemnătatea *Panopticonului* lui Bentham), ci studiază dispozitivele care sunt totodată programe, decizii, clădiri, reguli de funcţionare. Închisoarea ideală în secolul al XIX-lea, în care individul este în întregime disciplinat şi controlat, ar putea servi drept model de inteligibilitate idealurilor despre guvernabilitate în societăţile moderne. Putem, dincolo de aceasta, să ne închipuim o comparaţie a formelor sociale după modalităţile pe care le folosesc pentru a pedepsi (o comparaţie între sistemul concentraţionar totalitar şi închisoarea din Europa secolelor al XIX-lea şi

al XX-lea ar putea servi la gândirea distanţelor politice).

Pe de altă parte, militantismul lui Michel Foucault în Groupement Information Prison (GIP) după 1968 ar putea fi folosit pentru a ne da seama de evoluţia acţiunii politice a intelectualilor în Franţa (am putea, de pildă, să-i comparăm pe Foucault şi pe Sartre).

→ NIETZSCHE.

Bibl.: Perrot, M. (dir.), *L'impossible Prison*, Ed. du Seuil, 1980 (îndeosebi articolul lui Leonard şi răspunsul lui M. Foucault); Rudhe, G., Kirchheimer, O., *Peine et Structure sociale* (1939), Certf, 1994.

Augustin (Sfântul ~). Sfântul Augustin (354–430) este, împreună cu Sfântul Toma*, unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai creştinismului.

ENCICL. Născut în Imperiul roman, lângă Hippona (astăzi Anaba, în Algeria), în 354, este mai întâi maniheean. Mama lui, Monica, a fost socotită „fanatică" (Peter Brown), deoarece l-a alungat din casă când a aderat la maniheism (*Confesiuni*, XI, 3), prima lui credinţă religioasă. Dar, persecutat la început, el legitimează mai târziu persecuţia ereticilor. Este profesor la Milano. La Hippona ocupă funcţia de episcop, care este un magistrat public. Mai tânăr decât Sfântul Ieronim, care tradusese întreaga Biblie în limba latină, el nu dă uitării gândirea păgână: în *Cetatea lui Dumnezeu** se găsesc numeroase referiri la autorii greci şi latini (Cicero*, de pildă). Tradiţia filozofică de care este cel mai apropiat este platonismul. Puternic ataşat de Imperiul catolic roman, ameninţat de barbari, Augustin a mers până acolo încât a socotit domnia lui Augustus, datorită păcii care domnea acolo, o imagine premergătoare venirii lui Hristos. Este adevărat că Biserica catolică, îndeosebi în Africa de Nord, a beneficiat de sprijinul, câteodată foarte viguros, al autorităţii* politice: astfel în 399, noul împărat, un catolic, dă poruncă trimişilor săi speciali să atace templele păgâne, fapt care are drept rezultat numeroase convertiri. Augustin afirmă că „ereticii, evreii şi păgânii sunt uniţi împotriva Unităţii Noastre". Aşa că el aprobă înăsprirea puterii politice care, la cererea unei părţi a Bisericii, îi persecută pe donatişti, care socoteau că Legea trebuia să fie predicată în sânul Bisericii, fără ca statul să trebuiască să intervină în ordinea spirituală. El este astfel cel dintâi creştin care justifică dreptul statului de a-i înfrunta pe necatolici, şi aceasta cu atât mai lesne cu cât are îndoieli că ereticii ar putea face parte dintre cei predestinaţi. Antropologia pesimistă, care se desluşeşte atât de limpede în *Confesiuni*, are drept urmare o îndreptăţire a constrângerii (*disciplina*) poporului de către rege, a armatei de către general, a soţiei de către soţ, a fiului de către tată: pesimismul acesta în legătură cu capacitatea oamenilor de a găsi un mod de trai paşnic în comun fără să recurgă la constrângere a influenţat o mare parte din antropologia politică din Occident (pe Luther*, dar şi pe Hobbes* şi Pascal).

Sfântul Augustin a avut o uriaşă însemnătate datorită teoriei predestinării şi a harului divin, care se opunea celei a lui Pelagius, care credea în rolul liberului arbitru în economia mântuirii personale. El poate fi de asemenea socotit primul filozof al istoriei şi unul dintre întemeietorii principali ai imaginarului dualist în Occident (cetatea lui Dumnezeu/cetatea pământeană, stat/societate civilă). Războiul celor două săbii, atât de încrâncenat

în Evul Mediu (cu prilejul conflictului între Grigorie al VII-lea şi Henric al IV-lea, sau între Bonifaciu al VIII-lea şi Filip cel Frumos) îşi trage vlaga din autoritatea lui.

Bibl.: Brown, P., *La Vie de saint Augustin*, Le Seuil, 1971; Gilson, E., *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, 1952; Marrou, H. I., *Saint Augustin*, Le Seuil, 1955.

autarhie. Capacitatea unei cetăţi sau a unui stat de a trăi din resursele teritoriului propriu.

ENCICL. După părerea lui Aristotel, autarhia este esenţială pentru cetate. Întinderea limită a cetăţii este definită de numărul maxim de cetăţeni care pot trăi în ea în mod autarhic şi pe care îi putem, ca şi teritoriul, cuprinde dintr-o singură privire (*Politica*, cartea VII, 4–5). Rousseau face şi el un calcul de acelaşi fel: să fie destul pământ pentru întreţinerea locuitorilor şi atâţia locuitori câţi poate hrăni pământul, fapt care trebuie să-i ferească de războaiele defensive şi ofensive. Dar la fel de importantă pentru el este şi necesitatea ca statul să nu fie prea întins (*Despre contractul social**, cartea II, 9–10) şi să fie chiar „foarte mic" (III, 15). Fichte a preconizat o formă de stat care, delimitat de graniţe naturale*, n-ar avea nevoie de nicio relaţie economică cu lumea exterioară. Dimpotrivă, Hegel face din mare* şi din comerţul maritim un element de civilizaţie. Din acest punct de vedere, Marx*, pentru care capitalismul este un sistem dinamic cu vocaţie planetară, este de acord cu el.
→ COMERŢ.

Bibl.: Fichte, J. G., *L'Etat commercial fermé*, traducere din limba germană de D. Schulthess, „L'Age d'homme", Lausanne, 1980.

autocraţie. Guvernare a unui suveran unic care se prezintă ca deţinător al tuturor puterilor vremelnice şi spirituale.

ENCICL. Termenul (în limba rusă, *samopradjenie*) este folosit în mod deosebit pentru ţarul (termen care vine de la Cezar) Rusiei. Autocraţia nu exclude existenţa unor legi – în Rusia codificarea lor a ajuns la apogeu odată cu Speransky, în primii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea –, însă suveranul nu recunoaşte altă autoritate în afară de a sa, chiar în domeniul religios. Din acest punct de vedere, autocraţia s-ar corela cu cezaropapismul bizantin în care dominaţia* politică şi dominaţia hierocratică nu se deosebesc cu claritate. Evoluţia autocraţiei ruseşti către un regim de tip constituţional la începutul secolului al XX-lea este dezbătută de istorici şi sociologi. Max Weber afirma că transformarea regimului după 1905 nu făcuse să apară decât un pseudoconstituţionalism. Importanţa comunei ţărăneşti (*mir* sau *obşcişina*) în societatea rusească interzicea apariţia unei burghezii modernizatoare, în ciuda ivirii unei noi categorii de elită odată cu zemstvo, structuri ale puterii locale ale căror competenţe influenţau îndeosebi sistemul şcolar. Weber socotea Rusia un stat patrimonial*. Chiar dacă putem aprecia că Rusia pe vremea lui Nicolae al II-lea se afla într-o fază de tranziţie după 1905 şi legile fundamentale din 1906, nu putem afirma cu siguranţă că ţarul a acceptat efectiv principiul limitării puterii sale de către cel al unei adunări reprezentative ieşite din sufragiul universal şi cu capacităţi legislative depline.

autoritate. Capacitate de a se face ascultat sau respectat; instituţie deţinătoare a unei competenţe de a emite ordine.

ENCICL. Câmpul semantic al „autorităţii" este discordant: un savant este o autoritate; dictatura lui Franco, un regim autoritar. Noţiunea are legătură cu structura fundamentală a subiectului uman: dacă suntem de acord cu Freud, originea supunerii faţă de autoritate se află în „suferinţa originară a sugarului" în care se naşte fantasma atotputerniciei paterne, prototipul relaţiei cu puterea. Cu alte cuvinte, personalitatea autoritară, studiată de Theodor W. Adorno în *The Authoritarian Personality*, s-ar forma încă din copilărie. Însă David Hume era de părere că autoritatea politică este un efect al deplasării autorităţii conducătorului în războaie, care apare în societăţile fără formă de guvernământ: purtarea războaielor cere concentrarea autorităţii în mâinile unui conducător, modelul acesta face trecerea de la forma de guvernare militară la cea civilă. După părerea lui Hume, această schemă a apariţiei autorităţii politice este mai verosimilă decât cea după care ea derivă din autoritatea patriarhală, deoarece familia există şi în societăţi fără vreo formă de guvernământ. Cercetând temeiurile antropologice ale autorităţii, ne putem de asemenea întreba dacă recunoaşterea autorităţii nu înseamnă mai mult „dorinţa de aservire" decât libera voinţă a celui dominat: Étienne de La Boétie, în *Discurs despre servituea consimţită*, susţine o asemenea ipoteză. În *Tratatul teologico-politic*, Spinoza arată felul în care tiranul manipulează pasiunile şi aserveşte oamenii Unuia singur. El invită la o deplasare a autorităţii de la puterile instituite până la raţiunea individuală.

Descartes este, aici, o figură centrală şi inaugurală. Întrucât epoca sa nu este mai puţin „înfloritoare şi rodnică în minţi luminate" decât cele precedente, el hotărăşte să nu mai „caute o altă ştiinţă decât cea pe care ar putea-o afla în el însuşi, sau în marea carte a lumii"; adevărul nu se întemeiază nici pe tradiţie, nici pe autorităţile existente ci pe subiect, pe subiectul ştiinţei, un subiect ale cărui particularităţi sunt eliminate şi care, prin urmare, este universal şi întemeietor de adevăr. „Lumina naturală" este superioară „exemplului" şi „cutumei". Astfel, definind raţiunea ca un „instrument universal", Descartes îl eliberează pe om de autorităţile exterioare şi afirmă apartenenţa tuturor oamenilor la aceeaşi specie; regăsim această temă a universalităţii la Noam Chomsky, care crede că toţi oamenii au competenţe lingvistice şi cognitive egale, astfel încât nicio autoritate nu poate pretinde că se bazează pe o superioritate aşa-zis naturală (înzestrări, aptitudini, prin apartenenţa la o aşa-zisă rasă, la un grup lingvistic sau la un sex).

Tocqueville* îl trecea pe Descartes într-o genealogie a democraţiei*: în societăţile democratice, oamenii nu-şi mai caută credinţele în „clasele" de care aparţin, care nu mai au de altfel nicio consistenţă şi îşi plasează rareori „autoritatea intelectuală" în afara şi deasupra umanităţii. Americanii şi europenii folosesc aceeaşi „metodă filozofică", primatul „raţiunii individuale", care s-a vulgarizat în trei etape: în secolul al XVI-lea, reformatorii supun anumite dogme din vechea credinţă raţiunii individuale apoi, în secolul al XVII-lea, Francis Bacon, în domeniul ştiinţelor naturale, şi Descartes, în cel al filozofiei, „distrug imperiul tradiţiilor şi răstoarnă autoritatea stăpânului". În

sfârşit, în secolul al XVIII-lea, toate credinţele (inclusiv cele politice) sunt supuse examenului individual. Luther*, Descartes, Voltaire au promovat, toţi trei, „independenţa individuală a gândirii". Folosirea „metodei de gândire democratice" a fost mai radicală în Franţa decât oriunde în altă parte, răsturnarea democratică pricinuită de revoluţie accentuând acest fenomen. Însă, întrucât ei nu mai iau drept „ghid al opiniilor lor raţiunea superioară a unui om sau a unei clase", cum era cazul în societăţile aristocratice, oamenii din statele democratice, care sunt indivizi ce se consideră izolaţi într-o mare „masă", acceptă drept „ghid al raţiunii individuale" „opinia comună". Astfel, în societatea democratică în care nu mai există ierarhie şi autoritate intelectuală legitimă, „publicul [...] nu-şi insinuează credinţele, ci le impune şi le face să pătrundă în suflete printr-un soi de uriaşă presiune a spiritului tuturor asupra inteligenţei fiecăruia". „Credinţa în opinia publică"* devine un fel de „religie a cărei majoritate constituie profetul" (*Despre democraţie în America**, cartea II, partea I, cap. 1 şi 2): o analiză pe care am putea-o compara cu cea a lui Heidegger* şi cu cea a „dictaturii cuiva" sau a lui Ortega y Gasset din *Răzvrătirea maselor* (1931).

Etimologia scoate în evidenţă dimensiunea magico-religioasă a noţiunii. În anul 23 î.Hr., senatul Romei decernează, pentru întâia oară, titlul de Augustus lui Octavian. Acesta se bucură de o *auctoritas* întemeiată pe putere şi pe încrederea poporului şi a senatului: el beneficiază de un prestigiu eficace, pe care trebuie să-l deosebim de *potestas*, puterea legală. *Augustus* şi *Auctoritas* vin amândouă de la verbul *ageo*, a acţiona. După părerea lui Georges Dumézil*, este *augustus* cel care posedă o „deplinătate de forţă sacră", care îi permite să facă serviciul scontat. Cel dintâi împărat care a acceptat titlul de *Dominus* a fost Caligula; deosebirea dintre el şi Octavian Augustus, înfăţişat uneori ca un premergător al lui Hristos (mai cu seamă de către Sfântul Augustin*, care opune „autoritatea divină legilor omeneşti"), scoate în evidenţă distanţa dintre autoritate şi dominaţie: cea dintâi ţine de puterea simbolică, cea de a doua de un raport de forţe inegalitare relativ stabilizate. Însă o asemenea formulă, care defineşte puterea, ne aminteşte că aceasta presupune un grad de instituţionalizare, că ea nu există fără reguli şi structuri.

Sociologul american Talcott Parsons insistă asupra acestui lucru în analiza pe care o face sociologiei dominaţiei* de Max Weber. Statul nu există decât dacă cei dominaţi se supun autorităţii (*Autorität*) revendicată de cei care domină, fapt care îl determină pe Weber să deosebească trei temeiuri ale legitimităţii: tradiţională, charismatică, birocratică. După părerea lui Parsons, aceste tipuri de autoritate corespund mai mult unor forme diverse ale diferenţierii sociale, decât unor tipuri de valoare. Autoritatea tradiţională înseamnă norma într-o societate în care nu întâlnim structuri administrative distincte de funcţiunile nepolitice. Dominaţia legală derivă din ea prin apariţia unei diferenţieri sociale, în care autoritatea politică este atribuită unor instituţii specializate, birocraţiei*. Dominaţia charismatică se naşte din contestarea legitimităţii tradiţionale de către un lider, care vrea ca propria-i autoritate să fie acceptată ca un fel de obligaţie morală.

Istoria politică a Occidentului este străbătută de un conflict de legitimitate privitor la autoritatea superioară: cea a suveranului politic sau a suveranului

religios? Răspunsul nu este acelaşi în cadrul unei religii universaliste care posedă propriul teritoriu politic, birocraţia ei transnaţională, sau în cel al unei religii naţionale, cum sunt bisericile protestante, în care fuziunea între elitele politice locale şi elitele religioase ridică cu atât mai puţine probleme, cu cât clerul este deseori agentul edificării unei culturi naţionale. Hobbes dorea, întrucât „nimeni nu poate fi slugă la doi stăpâni", ca „autoritatea supremă" în materie de doctrină să îi revină „puterii civile", singurul mijloc de a preveni războaiele civile (*Despre cetăţean*, cap. 18, paragraful 28). Iar Rousseau, de acord la acest punct cu filozoful englez, nota că toţi preoţii sunt „concetăţeni, de-ar fi ei de la cele două capete ale pământului" şi că „spiritul dominator al creştinismului" era mai mult „dăunător decât folositor bunei întemeieri a statului". El preconizează, aşadar, o religie civică ale cărei dogme ar fi „sentimente de sociabilitate", precum şi toleranţa faţă de toate religiile, cu condiţia ca şi ele să le tolereze pe celelalte (*Despre contractul social**, cartea IV, 8).

Chestiunea temeiurilor autorităţii şi a legitimităţii sale se află în centrul dezbaterii între anarhişti şi marxişti. Kropotkin denunţă supunerea faţă de autoritate, politică sau ştiinţifică, şi servilitatea în faţa legii. După părerea lui, în timpul Revoluţiei franceze poporul „şi-a băgat gâtul în jugul legii pentru a se mântui de arbitrarul seniorului". Legea, a cărei existenţă este legată de scriere şi a cărei esenţă este supunerea, neputând nicidecum asigura securitatea oamenilor, este degradantă: schingiuirile publice, de pildă, trezesc în om simţăminte de cruzime. În felul acesta, legitimarea autorităţii se întemeiază pe un paralogism: relele invocate pentru a o legitima nu sunt, în realitate, decât efectele ei. Într-o polemică cu anarhiştii italieni, Engels susţine, dimpotrivă, că autoritatea se bazează pe constrângerile obiective ale tehnicii. Ea nu este mereu arbitrară şi poate răspunde imperativelor diviziunii muncii. O analiză nu prea diferită de cea pe care o va face Lenin, care va justifica autoritatea absolută a conducerii partidului în numele „unităţii de voinţă"*. Partidul unic beneficiază, după logica lui Lenin, de o autoritate specifică, deoarece este deţinătorul adevărului (adevărul în politică fiind de acelaşi ordin cu adevărul ştiinţific, în care un enunţ este adevărat sau fals): în numele adevărului pe care îl cunoaşte şi folosind forţa pe care o are, partidul intervine în istorie pentru a-i duce la îndeplinire verdictul (lichidându-i, de pildă, pe presupuşii ţărani bogaţi, chiaburii). Regimul astfel întemeiat ar ţine mai mult de totalitarism* decât de autoritarism.

Bibl.: Adorno, T. W. *et alii.*, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950; Arendt, H., „Qu'est-ce que l'autorité", în *La Crise de la culture*, Gallimard, 1972; Chomsky N., *Linguistique cartésienne* (1966), Le Seuil, 1969; Descartes, R., *Discours de la méthode;* Dumézil, G., „Remarques sur *Augur* et *Augustus*", în *Revue des études latines*, vol. XXXV, pp. 126–151, 1957; Toma d'Aquino, *Somme theologique*, IIa IIae, întrebarea 49, „De l'obéissance", art. 6; Weber, M., *Le Savant. Le Politique*, Plon, 1979.

B

Babeuf (François-Noël), zis **Camille**, apoi **Grahus** (Saint-Quentin, 1760–Vendôme, 1797).

ENCICL. Intelectualul acesta proletaroid apare ca un partizan al „egalității reale", pentru care „statul comunitar este singurul drept, singurul bun", tocmai în epoca Convenției thermidoriene și a Directoratului (iulie 1794 – noiembrie 1799). El susținea, în 1795, în ziarul său *Le Tribun du peuple*, că „egalitatea perfectă este dreptul natural" și aprecia că Licurg, nomotetul* din Sparta, încercase să o pună în aplicare. Pentru el, „democrația" implica obligația egalitară a bogăților și evoca necesitatea unei „Vandei plebeiene". El a grupat sub Directorat, în 1796, un „Directorat secret al salvării publice" din care făceau parte îndeosebi Buonarroti și Sylvain Maréchal și de care depindeau câteva grupuri într-o structură foarte ierarhizată, de care mai era, de asemenea, legat un comitet militar de insurecție. Maréchal a redactat un *Manifest al celor egali*, care nu a fost difuzat. „De când există societăți civile, cel mai frumos apanaj al omului este, fără nicio împotrivire, recunoscut, dar încă nu s-a putut realiza nici măcar o singură dată; egalitatea nu a fost altceva decât o frumoasă și sterilă ficțiune a legii [...] noi vrem egalitatea reală sau moartea." Autorul cerea sfârșitul proprietății individuale asupra pământului și „folosirea lui de către toți". Conjurații au elaborat unele proiecte de decret prin care se naționaliza comerțul și se aboleau banii. Ne dăm lesne seama că babuvismul a fost revendicat ca întemeietor de mișcarea comunistă. Însă el nu a avut atât succes ca urmașul său: întrucât Carnot înăsprise legislația pentru a înăbuși mișcarea iacobinilor, apologia Constituției din 1793 a fost socotită delictuoasă. La 10 mai 1796, Babeuf și mare parte dintre tovarășii săi erau arestați. După procesul din februarie 1797, Babeuf a fost ghilotinat. În 1828, Buonarroti a publicat la Bruxelles *La Conspiration pour l'égalité*, care l-a adus pe Babeuf în centrul atenției – ale cărui poveste și doctrină le prezenta și care a fost una din sursele de inspirație pentru curentele radicale din 1848 –, dar care a fost citită și în afara Franței, în Italia îndeosebi. Tocqueville* se sprijină, în discursul din 12 septembrie

1848, după cum era şi logic, pe contra-exemplul lui Babeuf şi Buonarroti ca să respingă înscrierea „dreptului la muncă" în Constituţie şi să stigmatizeze „socialismul" şi „comunismul"*.
→ *Constituţia Atenei.*

Bibl.: Babeuf, G., *Ecrits*, text prezentat de C. Mazauric, Ed. Sociales, 1988.

barbar. Cuvântul acesta desemnează, negativ, pe cei care sunt în afara sau ostili civilizaţiei şi califică, pozitiv, moduri de organizare politice şi sociale specifice.

ENCICL. Cuvântul, de origine grecească, te duce cu gândul la „cântul păsării" şi la „gângăveală". Barbar este cel care nu vorbeşte greceşte, ceea ce, după o logică etnocentrică, înseamnă că nu vorbeşte deloc. La Aristotel, barbarul nu este exclus din umanitate, dimpotrivă, modul său de organizare prepolitic în „seminţii" *(ethnos)* – datorită căruia el nu poate realiza esenţa umană, care înseamnă să fii un animal politic* – este şi cel al unor eleni. În concepţia lui Aristotel, barbaria se află în strânsă legătură cu condiţiile de climă, deci de mediu înconjurător, şi nu cu unele defecte genetice. Una dintre trăsăturile specifice ale barbarilor este aceea că ei îşi tratează soţia ca pe o sclavă (adică în mod despotic).

Termenul de „barbar" este istoriceşte legat de marile invazii, deseori invocate cu prilejul unor presupuse ameninţări la adresa unei societăţi civilizate, însă decadente: văzând ascensiunea „socialismului" în timpul Revoluţiei din 1848, Tocqueville se întreba dacă Dumnezeu nu se hotărâse cumva să pregătească apariţia unor noi barbari, asemănători celor care distruseseră şi reînnoiseră „civilizaţia coruptă a vechii lumi romane".

Afirmaţia că există barbari poartă în ea însăşi o primejdie: barbarul este definit prin neomenie (prin cruzime), dar, totodată, el este exclus din umanitate (din specia umană), or, tocmai aceasta defineşte barbaria: este neomenoasă cu cei pe care îi exclude din umanitate. Claude Lévi-Strauss şi-a pus, şi a rezolvat, acest paradox prin formula următoare: „mai întâi de toate, barbar este cel care crede în barbarie". Credinţa unor oameni în barbarie are drept urmare scoaterea lor în afara umanităţii şi tratarea lor cu cruzime. Vom nota în acest sens felul în care sunt trataţi „duşmanii obiectivi"* ai sistemelor totalitare, mai întâi verbal, cu termeni zoologici („viermi" şi „paraziţi", de către Lenin şi apoi de către Stalin, când se refereau la chiaburi; „bacili ai lui Koch" le zicea Hitler evreilor): barbarul îşi dezumanizează victimele.

Sălbaticul (etimologic vorbind locuitor al pădurii) se deosebeşte de barbar prin gradul redus de instituţionalizare al societăţii în care trăieşte: state barbare pot exista, însă sălbatice nu. Fie că este primejdios (la Hobbes) sau trândav şi blând (la Rousseau), sălbaticul nu trăieşte într-o societate civilă. Însă tripartiţia *sălbatic, barbar, civilizat* poate constitui un principiu general de tripartiţie referitoare la toate domeniile: astfel, Rousseau (care vorbeşte de „şlefuiţi" ca sinonim al lui „civilizaţi") deosebeşte trei tipuri de scriere: scrierea sălbaticului imită lucrurile (şi face trimitere la egipteni, dintr-o teamă de hieroglife tipică autorilor dinaintea lui Champollion), scrierea barbarilor atribuie fiecărui cuvânt un semn (chinezii), iar cea a oamenilor civilizaţi este alfabetică. Chestiunea graiului şi a scrierii se află şi ea în centrul analizei tripartiţiei făcută de Deleuze şi Guattari în *L'Anti-Oedipe*. Din

punctul lor de vedere, exprimarea sălbaticilor este orală şi vocală nu din lipsa unui sistem grafic (căci au, de pildă, tatuaje), ci din pricina decuplării scrisului de voce. În societăţile civilizate scrisul îşi pierde neîncetat independenţa şi, ajungând pe aceeaşi linie cu vocea, îi ia locul. Chestiunea inscripţiei şi a teritoriului se află, într-adevăr, în centrul „schizoanalizei", formă a analizei politicului şi socialului întreprinsă de cei doi autori. „Maşina teritorială" este cea dintâi maşină care acoperă „câmpul social", unitatea dorinţei şi a producţiei în pământ, „stază mare nezămislită", „motor nemişcat" care codează producţia şi pe producători, fluxul, organele şi corpul. Barbarul intervine asupra „sălbaticilor" ca să supracodeze toate codurile lor: maşina despotului barbar, a cărui paranoia este difuzată de scribi, preoţi, doctori, creatori de oraşe, este deşertul. Teritoriul barbar este un imperiu în care despotul stabileşte o relaţie directă cu Dumnezeu, desemnându-l ca tată al său, şi o altă relaţie directă cu poporul, tratându-l ca fiu al său. Unitatea transcendentă barbară nu distruge fluxurile codate ale „sălbaticilor" (de pildă, sistemul de înrudire), însă le supracodează pentru a le mobiliza spre câştigul său (instaurând, de pildă, un cult al despotului-tată): noua teritorializare a grupurilor, îndeosebi a castelor*, în sânul statului* şi transferarea datoriilor private într-un sistem de impozite (sistem care instituie o datorie infinită) organizează o înscriere a unităţilor anterioare, care erau în mod sălbatic despărţite şi juxtapuse şi care sunt, acum, recodate în noul corp plin, monumental şi imuabil al statului – stat-Dumnezeu în care dorinţa despotului (faraon sau Stalin) trece din mintea acestuia în inima supuşilor.

Civilizaţia se instaurează prin decodarea generalizată a fluxurilor şi prin deteritorializare în producţia capitalistă: fluxul proprietăţii, care devine mobilă (şi care pierde fixitatea proprietăţii funciare, agricole), fluxul capitalului (care se deplasează, se investeşte într-un loc apoi în altul), deteritorializarea (precum cea a ţărănimii engleze, pe care Marx o descrie în pasajele din *Capitalul* – îndeosebi în cartea I, cap. 27 –, consacrată acumulării primitive de capital). Maşina socială a capitalismului duce la apariţia schizofreniei ca limită socială, însă capitalismul menţine o legătură a tuturor fluxurilor decodate pe corpul capitalului: fluxurile monetare sunt internaţionale şi deteritorializate, monedele sunt reduse la fluxuri de electroni, însă, în acelaşi timp, Bursa acţionează ca axiomatica economiei. Civilizaţia decodează castele şi ordinele şi le recodează conform cu axiomatica burgheziei, clasă dominantă şi care, din punctul de vedere al capitalismului, este singura clasă cu vocaţie universalistă care pune statul în slujba sa. Născute pe ruinele statului despotic, societăţile moderne visează la nişte maşini poliţieneşti, dictatoriale, care să permită recodarea fluxurilor (pe de o parte, libera circulaţie a mărfurilor – deteritorializarea – şi, pe de alta, gestionarea poliţienească a migranţilor – reteritorializarea).

La Deleuze şi Guattari tripartiţia *sălbatic, barbar, civilizat* este, prin urmare, teoretizată pornind de la categoriile de flux, de teritorii, dar şi de paranoia şi schizofrenie. Trecerea de la o formă la alta nu apare aici ca efectul unei voinţe, ci ca transformările unor procese legate de producţie, fapt pe care noţiunile de „maşină" şi de „corp" ne-ar lăsa să o credem. Unul dintre aspectele diferenţierii *sălbatic,*

barbar, civilizat, pe care – în afară de cea a lui Rousseau, citat mai înainte – vom regăsi-o în toate teoretizările care i-au fost făcute, este distincţia între modurile de vorbire şi de scriere pe care le întâlnim aici. Despotismul* se manifestă ca o barbarie a scrierii legii pe corp, aşa cum o găsim crud prezentată în *La Colonie pénitentiaire* de Kafka. Aşadar, barbar n-ar fi cel care nu vorbeşte, ci cel care înscrie constituţia societăţii în carne vie.

Bibl.: Deleuze, G. şi Guattari, F., *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Ed. de Minuit, 1974; Charbonnier, C., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, 1960.

Bentham (Jeremy). Teoretician politic şi constituţional englez, întemeietor al utilitarismului (1748–1832).

ENCICL. Bentham a fost student în drept la Oxford. A fost asociatul unui om politic important, contele de Shelburne, a călătorit în Rusia unde a concept, în 1785, proiectul unei închisori perfecte, panopticonul. În 1792 a fost făcut cetăţean de onoare al Republicii franceze. A lucrat la proiecte de constituţie, de coduri juridice, în domeniul logicii, ca şi în cel al economiei. A scris mult şi a publicat puţin. James Mill, tatăl lui John Stuart Mill, i-a fost elev. A sprijinit transformarea sistemului electoral englez în sensul unui sufragiu mai larg. O mare parte a operei sale a fost publicată mai întâi în Franţa, chiar dacă ideile sale nu se înrădăcinaseră aici cu adevărat.

În 1776 formulează „axioma" care ar trebui să orienteze orice „reformă" din „lumea morală": „fericirea cea mai mare pentru cel mai mare număr de oameni constituie măsura binelui şi a răului" (*it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong*). Bentham nu ţine neapărat să fie original: el afirmă că acest principiu al utilităţii este deja prezent la Hume în teoretizarea care leagă loialismul de îndeplinirea promisiunilor şi a intereselor (*Tratat despre natura umană*, III, 3, 1şi 6), la Helvetius (*Despre spirit*), la Beccaria (*Despre delicte şi pedepse*) şi chiar la Aristotel (*Etica nicomahică*, cartea I, cap. 3). John Stuart Mill este chiar de părere că principiul utilitarist a fost formulat de Socrate. Fericire, interes, utilitate sunt sinonime, însă Bentham îl preferă pe primul (*happiness, felicity*) deoarece este legat în mod mai evident de noţiunile de pedeapsă şi de plăcere. Cea mai mare fericire a tuturor este singurul ţel al activităţii omeneşti de dorit de toată lumea şi ţelul acesta este valabil în mod deosebit pentru funcţionarii care exercită puterile guvernării.

Lui Bentham, care respinge principiul dreptului natural („nu poţi sta de vorbă cu fanaticii înarmaţi cu dreptul natural, pe care fiecare îl înţelege după cum îi convine şi îl aplică după bunul plac"), Constant îi răspunde că principiul utilităţii nu este nici el mai limpede şi precizează: „Dreptul este un principiu, utilitatea nu-i decât un rezultat. Dreptul este o cauză, utilitatea nu-i decât un efect. A voi să supui dreptul utilităţii înseamnă să vrei să supui regulile veşnice ale aritmeticii intereselor noastre zilnice". Însă pentru Constant invocarea naturii şi a drepturilor veşnice nu poate constitui temeiul unei „supuneri nelimitate faţă de lege", şi el încearcă să determine principiile care o legitimează.

Pentru Marx, Bentham este ideologul tipic al capitalismului. Descriind proletariatul care, pentru a supravieţui, trebuie să-şi vândă forţa de muncă pe piaţă

cărându-şi pielea ca pe un sac, Marx îi rezumă soarta prin deviza: „Libertate, Egalitate, Proprietate" (*Capitalul*, cartea I, cap. 6). Fiecare proletar este liber să-şi vândă forţa de muncă şi fiecare capitalist să i-o cumpere de pe piaţă, unde toţi sunt egali; aici fiecare dispune doar de ceea ce are şi „sub auspiciile unei providenţe pline de ingeniozitate, lucrând fiecare pentru sine, fiecare la el acasă, ei lucrează în acelaşi timp în folosul tuturor, în interesul comun". Dincolo de asta, Marx respinge principiul utilitarismului deoarece, pentru a deduce din natura unei fiinţe (un câine sau un om) ceea ce îi este „util", ar trebui „aprofundată firea omenească" şi „surprinse modificările caracteristice fiecărei epoci". Or, „omul tip" al lui Bentham este băcanul englez (*Capitalul*, cartea I, cap. 24, paragraful 5).

Printre criticii utilitarismului îi putem numi pe John Rawls, care îşi propune, concepând justiţia ca echitate, să-l întreacă pe Bentham şi pe utilitaristul american Sidgwick.

→ *A SUPRAVEGHEA ŞI A PEDEPSI; TEORIA DREPTĂŢII.*

Bibl.: Constant, B., „Des droits individuels", în *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Pluriel, 1980; Halévy, E., *La Formation du radicalisme philosophique* (1901–1904), 3 volume, PUF, 1995.

birocraţie. Formă de organizare, abstractă şi raţională în procedee, a activităţii şi a instituţiilor; grup de indivizi care deţin posturi de organizare şi de conducere în sânul instituţiilor; deţinere a puterii în propriul folos de către gestionarii unei instituţii.

ENCICL. Birocraţia apare atunci când cei care trebuie să asigure funcţionarea unei instituţii o folosesc în propriul avantaj. Însă specialistul în funcţionarea instituţiilor este indispensabil bunului mers al acestora. Putem astfel pune faţă în faţă două concepţii despre birocraţie: una, negativă, reprezentată de Marx, cealaltă, pozitivă, de Weber. După părerea lui Marx, extinderea diviziunii muncii înmulţeşte sarcinile administraţiei în sânul aparatului de stat, aşa cum se vede în Franţa la începutul secolului al XIX-lea. Însă cel de al doilea Imperiu face să apară o nouă formă de stat: puterea lui Napoleon al III-lea se bazează pe transferul asupra lui al sentimentului de veneraţie religioasă (am zice, în termeni weberieni, de „dominaţie* charismatică") pe care ţăranii parcelari i-l purtau deoarece consolidase cuceririle agrare realizate de ei în timpul Revoluţiei din 1789. Însă sprijinul din partea acestui grup, care la drept vorbind nu este o clasă, din lipsa conştiinţei de clasă*, nu este suficient: statul bonapartist creează o castă* (subofiţeri supranumerari şi funcţionari de birou), care constituie un sprijin politic indispensabil. Birocraţia aceasta n-are niciun rol social sau economic: statutul său este cel al unui parazit care ameninţă societatea civilă*. Aceasta se revoltă în timpul Comunei din Paris.

Weber arată că una dintre cele trei forme de dominaţie* este dominaţia legală sau dominaţia administrativă birocratică: lumea modernă este caracterizată de rolul tot mai mare jucat de regulile universale, impersonale şi abstracte, care trebuie puse în aplicare de profesionişti, alcătuind o ierarhie. Birocratul (în stat, biserică, partide politice sau întreprinderi economice) este o condiţie a eficacităţii. El pune în aplicare reguli (inspectorul de impozite aplică un cod) şi se supune el însuşi unor reguli, de pildă distincţia

dintre venitul său şi resursele funcţiei sale (funcţionarul de la ghişeul de poştă ia un salariu care nu are nicio legătură cu sumele care îi trec prin mână); birocratul aplică regula în mod nediferenţiat, pe când, într-un sistem clientelar, cariera le este determinată de raporturile dintre indivizi şi nicidecum de evaluarea competenţelor lor. Am putea spune că birocraţia weberiană are vârsta ştiinţei şi a progresului raţiunii, în vreme ce birocraţia lui Marx este din epoca coruperii statului burghez (chiar dacă, din punctul lui de vedere, burghezia a fost anterior o clasă raţionalizatoare). Elevul lui Max Weber, R. Michels, a vrut să arate, prin „legea de fier a oligarhiei în partidele politice"*, caracterul ineluctabil al dominaţiei de către grupuri de specialişti din administraţie. Analiza birocraţiei în URSS (care, după părerea lui Troţki, ar fi un stat muncitoresc degenerat) a fost unul din punctele de plecare a analizelor totalitarismului, mai cu seamă în cazul lui Claude Lefort. În definiţia pe care o dă birocraţiei, el atrage atenţia că aceasta nu există decât „prin birocraţi" şi prin „intenţia lor comună de a se constitui într-un corp aparte, distanţat de cei dominaţi, de a lua parte la o putere socializată, de a se determina unii faţă de alţii în funcţie de o ierarhie, care îi garantează fiecăruia fie un statut material, fie un statut prestigios". Lefort afirmă că în URSS există o „clasă dominantă" a cărei origine se află în acumularea de putere în sânul partidului unic.

Bibl.: Lefort, C., *Eléments d'une critique de la bureaucratie,* Gallimard, 1979; Marx, K., *Louis-Napoléon Bonaparte et le coup d'Etat du 2 décembre 1851. La Guerre civile en France,* 1871; Weber, M., *Economie et Société,* partea I, cap. 3, 2.

Bolivar (Simon). Erou al independenţei sud-americane (Caracas, 1783 – Santa Marta, 1830).

ENCICL. Bolivar este singurul şef politic şi militar al cărui nume a fost conferit unei ţări pe când era încă în viaţă. El însuşi dorise să dea numele de Bolivia unei alte ţări. Însă el nu face parte dintre acei naţionalişti care mişună în Europa secolului al XIX-lea: este figura centrală a luptei pentru independenţa Americii de Sud faţă de metropola de peste mare, o situaţie cu totul diferită de cea a polonezilor din Imperiul rusesc, a grecilor din sânul Imperiului otoman, a ungurilor din Imperiul austriac. Limba şi religia sunt aceleaşi ca în metropolă, iar băştinaşii din America sunt pentru el nişte „sălbatici" ce trebuie civilizaţi.

Împărţirea Americii de Sud hispanofone în diferite ţări nu poate fi pusă în legătură cu vreo particularitate deosebită, ci cu hazardurile istoriei. Iar Bolivar nu este cântăreţul unei epopei naţionale care să facă apel la trecut pentru a îndreptăţi o specificitate. El caută mai degrabă să găsească cele mai bune reguli politice pentru ţările care se nasc. El nu este bardul unui popor, ci un legislator*. El a fost „Eliberatorul" (aceasta îi este porecla) atât pentru Columbia, Venezuela, Ecuador, Perú, cât şi pentru Bolivia. Campaniile şi bătăliile sale descriu un arc de la Caracas la Cuzco, trecând prin Quito, şi el a fost, printre altele, preşedinte în Columbia, „dictator" (desemnat) în Perú şi în Bolivia.

Când se naşte Bolivar, organizarea politică se bazează pe un principiu absolutist care emană de la regele Spaniei prin birocraţia* de peste mare, şi pe o întâietate a albilor din metropolă; aceştia, după cum o va arăta, monopolizează sinecuri şi

funcţii. Bolivar aparţine unei familii de albi creoli. Îşi face studiile la Madrid unde primeşte amprenta Secolul luminilor; citeşte numeroşi autori: de la Locke la Adam Ferguson, de la Voltaire la Bentham şi în mod deosebit pe Rousseau*, al cărui vocabular îl va folosi („contract social"), precum şi anumite concepte („drepturi naturale"). Călătoreşte prin Europa şi, în momentul încoronării lui Napoleon I, se află la Paris. În timpul unei şederi la Londra, în 1810, este uimit de felul cum funcţionează parlamentul englez. La întoarcere, ia parte la adunările Societăţii Patriotice din Caracas, care funcţionează după modelul cluburilor franţuzeşti din timpul revoluţiei (femeile şi negri pot lua parte la adunări). În 1811, un congres pronunţă despărţirea de Spania şi propune o constituţie* care se inspiră din cea a Statelor Unite, cu toate că, în ceea ce-l priveşte, Bolivar a fost întotdeauna ostil federalismului în politica internă: „forma federală" îşi dobândeşte, dintr-o concepţie falsă despre „drepturile omului", licenţa de a rupe „pactele sociale", fapt care transformă „naţiunile în anarhie", lucru la fel de periculos ca „spiritul de partid" sau ca democraţia, din lipsa, în America de Sud, a „virtuţior politice" pe care aceasta le cere. El critică, de asemenea, „fanatismul partidului clerical", care a interpretat cutremurul de pământ din Caracas, din martie 1812, ca pe o pedepsire a voinţei de independenţă.

Prima republică în Venzuela este efemeră. Bolivar se instalează în Columbia. Diferite episoade politice şi militare se ţin lanţ, înfrângeri, victorii, retrageri, reveniri care îl duc pe Bolivar până în Jamaica, de unde scrie, în 1815, în favoarea independenţei. Punând faţă în faţă pe „reformatori şi pe conservatori", el înfierează „războiul de exterminare" şi „barbaria" spaniolilor amintind de Las Casas, „filantropul" (care, în secolul al XVI-lea, a luat apărarea indienilor), şi susţine că, întrucât „dominaţia"* lor, ca orice dominaţie, se bazează pe „opinie", atunci când adevărul va fi dezvăluit, lanţurile supunerii faţă de Spania se vor rupe. Europa civilizată, ca şi „fraţii din nord" (Statele Unite), ar trebui să sprijine „regenerarea" pe care o reprezintă proiectul de independenţă. El zugrăveşte originalitatea naşterii Americii independente: „Suntem un mic neam omenesc [...], nou în ceea ce priveşte artele şi ştiinţele, chiar dacă într-un fel este vechi când este vorba de obişnuinţele societăţii civile". Imaginează destine politice diferite (republică, monarhie etc.) pentru viitoarele naţiuni şi crede că, deocamdată, unirea lor este imposibilă.

Conduce şi antrenează, până în 1819, o armată naţionalistă şi îşi expune la Angostura (astăzi Ciudad Bolivar) proiectele constituţionale în vederea unei Constituante: alături de cele trei puteri, prevede o a patra, „morală". Un congres îl numeşte preşedinte. În aprilie, traversează Anzii împreună cu armata şi „El Libertador" intră în Cartagena, în Columbia. În 1821, aceasta semnează cu spaniolii un tratat care-i recunoaşte independenţa. În acest timp, San Martin, în Argentina şi Chile, a consolidat independenţa. Cei doi se întâlnesc. În Perú, unde situaţia este confuză, Congresul îl numeşte pe Bolivar „dictator" şi acesta îl înfrânge pe vicerege Spaniei în 1824. În 1825, redactează un discurs pentru Congresul constituant al Boliviei în care se pronunţă împotriva „tiraniei" şi a „anarhiei" şi propune un sistem electoral în două trepte, care nu este cenzitar, cu excepţia nuanţei că electorul trebuie să aibă o anumită

„capacitate"; trei camere dintre care una, cea a cenzorilor, „preoţi ai legii", trebuie să se consacre apărării constituţiei, a tratatelor, ocrotirii ştiinţelor şi artelor. Preşedintele, care are puţine puteri, este, totuşi, un „Soare neclintit în centrul Universului", nu are de dat seamă şi este ales pe viaţă; este ajutat de un vicepreşedinte care îi succede, evitând astfel crizele de legitimitate*, fapt care dă acestui proiect aparenţa unui monarhism deghizat. Bolivar insistă asupra „independenţei absolute" a puterii judiciare, căci „adevărata constituţie liberală se află în codurile civile şi criminale". Trebuie garantată securitatea, proprietatea şi egalitatea, ceea ce impune abolirea sclaviei. Atribuirea numelui său naţiunii, al cărei legiuitor este, trebuie, după părerea lui, să capete sensul unei „iubiri nemăsurate de libertate", care cere „suveranitatea* poporului". Constituţia aceasta nu a fost pusă în aplicare decât vreme de doi ani.

Bolivar afirma că America de Sud nu trebuia să alcătuiască decât un singur „corp politic" şi a invitat diferitele ţări latino-americane la conferinţe cu scop confederal spre a evita particularismele care dezagregă, care slăbesc ţările hispanice faţă de Brazilia şi Statele Unite. În iunie 1826, are loc Conferinţa din Panamá, care îl dezamăgeşte. Izbuteşte, o vreme, să evite ieşirea Venezuelei din Columbia Mare. Este numit dictator al Venezuelei. Scapă teafăr dintr-un atentat. Columbia şi Venezuela se despart. Moare la puţină vreme, în 1830, anul în care francezii întreprind cucerirea Algeriei.

→ STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Bolivar, S., *Escritos politicos*, Alianza editorial, Madrid, 1970.

Bruni (Leonardo). Om politic, scriitor, istoric şi traducător florentin (1374–1444).

ENCICL. Bruni, care a fost cancelar al republicii din Florenţa şi secretar apostolic sub diferiţi papi, este una din figurile centrale a ceea ce se cheamă umanism civic: el face din valorile politice valori morale de cel mai înalt nivel. Lucrarea sa *Istoria Florenţei* (începută în 1414) se înscrie într-un gen din care vor face parte *Tratat despre regimul şi forma de guvernământ a Florenţei* de Savonarola (1498) şi *Istoria Florenţei* de Machiavelli (1525) şi Guicciardini (1530). În preambulul la *Istoria* lui, Machiavelli îi reproşează că nu a pus suficient în lumină importanţa excepţională a „dezbinărilor" (în sânul nobilimii, al poporului şi al plebei), care au dus la omoruri, surghiunuri, distrugeri de familii. Un tablou care nu se potrivea deloc cu cetatea armonioasă închipuită de Bruni care, ridicând în slavă (atât în latină cât şi în greacă) constituţia din Florenţa, o zugrăveşte pe aceasta ca pe o nouă şi ideală Atenă.

A fost şi un bun traducător; a dat, între altele, o nouă versiune latină a lucrării *Politica** (1438) de Aristotel, după versiunea din secolul al XIII-lea a lui William de Moerbecke, ca şi a *Eticii nicomahice* (1418). Bruni foloseşte o limbă latină care o rupe cu formele anterioare şi îl ia pe Cicero drept paradigmă lingvistică: traduce cuvintele greceşti *koinoia politike* (societate civilă*) prin *societas civilis*. Traducerea pe care o face lucrării *Politica* va fi difuzată în Europa de Nord (ediţie incunabulă în 1479) şi a jucat un rol în afirmarea de către reformaţi (îndeosebi de către Melanchthon*) a importanţei vieţii civice.

→ GUICCIARDINI; MACHIAVELLI; SOCIETATE CIVILĂ.

Bibl.: Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 1955; Garin, E., *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, 1975; Pocock, J., *Le Moment machiavélien*, PUF, 1997.

bunuri colective. Acele bunuri care, dacă sunt alocate unui individ dintr-un grup, înseamnă că sunt alocate tuturor indivizilor din acelaşi grup, astfel încât ele nu corespund unei cereri solvabile.

ENCICL. Existenţa acestui tip de bunuri este de multă vreme cunoscută de filozofia politică, cel puţin din secolul al XVIII-lea, chiar dacă denumirea lor actuală este recentă. Un far, un canal de televiziune (doar dacă nu este criptată) sunt bunuri colective. Bunul colectiv poate fi consumat în mod individual – are specific faptul că este dat, în oarecare măsură, celor care îl folosesc. Neputând fi plătit, trebuie găsite alte resurse (publicitatea care, pentru cei ce dau anunţuri, este un bun individual, permite să se asigure gratuitatea emisiunilor de radio sau de televiziune). Mancur Olson a scos la iveală un paradox: anumiţi indivizi, raţionali, pot avea un interes comun, pot fi conştienţi de asta, ştiu că acţiunea grupului ar putea fi eficace şi totuşi nu acţionează dacă bunul pe care îl caută este un bun colectiv. Într-adevăr, fiecare membru al grupului poate calcula că, întrucât acţiunea lui are un anumit cost (să facă grevă pentru a obţine o creştere salarială), este mai rentabil să nu ia parte la acţiune (să nu facă grevă şi să nu fie penalizat cu reţineri din salariu pentru zilele de grevă), întrucât beneficiul acţiunii îi va reveni totuşi fiecăruia (grevişti şi negrevişti primesc sporul de salariu). De aici apare utilitatea pichetelor de grevă, care îi obligă pe indivizi să participe la acţiunea colectivă.

Statul are un rol asemănător: dacă nu i-ar obliga pe indivizi să plătească impozite, bunul colectiv, care este apărarea naţională (sau lupta împotriva poluării), nu se va realiza. Analiza lui Olson serveşte drept legitimare a existenţei statului pentru unii teoreticieni liberali, precum F. von Hayek, care, reclamând un stat minimal (care nu trebuie să se ocupe de ceea ce piaţa face mai bine decât el), scot în evidenţă necesitatea statului pentru a contracara unele efecte nedorite ale logicii pieţei (care se împotriveşte ofertei de bunuri colective). Olson a pus, de asemenea, în evidenţă utilitatea împărţirii de bunuri individuale pentru o instituţie care încearcă să obţină bunuri colective: un partid politic îşi găseşte aderenţi pe baza programului său, însă aceştia sunt gata să plătească costul militantismului deoarece adeziunea le oferă şansa de a fi aleşi.

Una dintre primele teoretizări ale problemei cooperării în vederea procurării de bunuri colective este făcută, cu terminologie proprie, utilitaristă, de David Hume* în *Tratat despre natura umană* (cartea III, secţiunea VII), în 1739. Oamenii sunt afectaţi de o meschinărie sufletească ce îi face să prefere un interes imediat unuia îndepărtat. Rolul guvernului este să „ocrotească oamenii în cadrul convenţiilor pe care aceştia le-au făcut în interes mutual", dar să-i şi silească să facă astfel de convenţii. El îi „sileşte să-şi caute propriul avantaj, făcându-i să contribuie la atingerea unui ţel comun sau a unei hotărâri comune". Dacă între două persoane este posibil un acord de cooperare, într-un grup mare nu este

cu putinţă deoarece „fiecare caută un pretext să scape de încurcături şi de cheltuieli şi ar lăsa bucuros povara pe umerii celorlalţi". Însă magistraţii (conducătorii politici adică) găsesc „un interes direct în a apăra interesul unei fracţiuni a supuşilor" şi, fiind puţini la număr, nu au nevoie de nimeni altcineva pentru „a alcătui un plan care să slujească acest interes".

Bibl.: Hayek, F. von, *Droit, législation et liberté*, 3 volume, PUF, 1983; Olson, M., *La Logique de l'action collective*, prefaţă de R. Boudon, PUF, 1978; Wollsefberger, A., *Les Biens collectifs*, PUF, 1969.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

C

califat. Termen arab care desemnează o funcţie a autorităţii politico-religioase.

ENCICL. Cel care conduce rugăciunea se numeşte imam şi, pentru mulţi musulmani, imamul şi califul au devenit una, califul fiind întâiul imam. După părerea lui Baghdadi: „Trebuie ca în fruntea comunităţii să stea un calif sau imam ca să facă să fie respectate dispoziţiile şi Legea, să comande armatele, să-i căsătorească pe cei orfani şi să împartă *fai'* în rândurile musulmanilor". Istoria califatului este complexă şi a dat naştere la modele foarte diferite: pe vremea Abbasizilor, joacă rolul unui garant al teocraţiei. Dar, odată cu dominaţia turcească şi atribuirea titlului de sultan conducătorilor selgiucizi, s-a instituit, de fapt, un dualism. Califatul va dispărea în 1517, odată cu cucerirea de către otomani a Egiptului.

După tradiţii, statutul şi rolul imamului se schimbă, însă sunnismul, şiismul, mutazilismul şi kharagismul sunt de acord cu caracterul obligatoriu al califatului care, după părerea lui Ibn Taymiyya*, se întemeiază pe ziceri ale Profetului, care sunt în acord cu raţiunea. În general, sunnismul îşi susţine unicitatea, însă ea nu va fi impusă musulmanilor; pluralitatea de state, şi prin urmare de califate, este acceptată de unele curente, însă nu de toate. O *hadith* (tradiţie) a fost multă vreme interpretată ca şi cum califatul trebuia în mod obligatoriu să-i revină unui kharagist (membru al unui trib care i s-a împotrivit lui Mahomed la Mecca înainte să se alipească de islam), însă după unii filiaţia aceasta trebuia să fie în spirit şi nicidecum în carne. După părerea lui Ibn Taymiyya, calităţile necesare unui imam sunt aceleaşi cu cele pe care le aştepţi de la un martor a cărui mărturie trebuie să fie valabilă. Unii sunt de părere că trebuie să fie desemnat de Dumnezeu, alţii că trebuie să fie ales de către doctorii Legii. Imamul are datoria să facă să fie respectate îndatoririle fundamentale (rugăciunile, pelerinajul la Mecca, postul ramadanului, pomana legală, jihadul). Trebuie să îşi asume buna funcţionare a funcţiei publice (*wilayat*), numindu-i pe cei pe care îi socoteşte cei mai capabili. El deţine gestiunea bunurilor statului şi sarcina de a face dreptate. Se cere loialitate în ceea ce-l priveşte, însă revolta

armată împotriva lui ar fi legitimă dacă ar fi singurul mod de a scăpa de apostazie. Problemele ridicate de această descriere se regăsesc în creştinătate, cu singura diferenţă că puterea politică şi autoritatea religioasă sunt despărţite aici cu mai multă sau mai puţină claritate, în funcţie de epoci şi de diferitele forme căpătate.

Ibn Khaldun defineşte califatul, deosebindu-l de puterea regală: regalitatea constă în a-i face pe oameni să acţioneze după raţiune pentru a-şi salva interesul material, în vreme ce „califatul înseamnă să conduci oamenii după legea divină cu scopul de a-i face fericiţi în lumea aceasta şi în cealaltă". Califul este vicarul lui Mahomed. Ibn Khaldun notează că rădăcina lui „calif" este „a înlocui", fapt care arată că el îl „reprezintă" pe Mahomed. Instituţia ar începe odată cu jurământul de credinţă depus de tovarăşii Profetului şi de urmaşii lor din a doua generaţie.

Chiar dacă formele cele mai evoluate ale gândirii teocratice creştine se alătură teoriilor musulmane despre unitatea puterii politice şi religioase, cumularea dominaţiei* politice şi hierocratice este deseori prezentată ca o trăsătură caracteristică a islamului, care s-ar împotrivi apariţiei unei sfere temporale autonome, spiritului laic şi valorilor legate de el (toleranţă, drepturile omului şi ale cetăţeanului). Aşa cum arată B. Lewis, imposibilitatea unui conflict între papă şi împărat, asemenea celui din timpul Evului Mediu european, datorită cumulării de către calif a dominaţiei politice şi religioase, este ceva specific lumii musulmane. Şi, asemenea lui Ernest Gellner, am putea vorbi despre propensiunea islamului de a face să apară curente fundamentaliste, adică tinzând să aplice literal textele sacre, inclusiv în viaţa politică şi socială, datorită absenţei unei rivalităţi între puterea vremelnică şi cea spirituală. Diversitatea teoriilor politice musulmane rămâne însă uimitoare şi putem pune pe seama ei numărul mare de schisme cunoscute de islam.

→ EGIDIUS DIN ROMA; FARABI (AL-); *MONARCHIA*; SOCIETATE CIVILĂ.

Bibl.: Lewis, B., „Europe, Islam et société civile", în *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Gallimard, 1991.

castă. Grup închis, tipic pentru civilizaţia indiană, al cărui concept se poate aplica însă şi în alte contexte.

ENCICL. Construirea noţiunii de regim al castelor, probabil, este luată de la Célestin Bouglé. Castele sunt definite prin trei caracteristici: specializare ereditară, organizare ierarhică, repulsie mutuală. Endogamia (nu te poţi căsători decât în sânul castei), diviziunea muncii (castele şi ghildele au tendinţa să se unească, anumite caste ne mai exercitând decât o singură meserie), segregaţia socială (membri unor caste diferite nu pot lua masa împreună) sunt formele esenţiale de manifestare a castelor. Louis Dumont, continuându-l pe Bouglé, a arătat că aceste caste se împărţeau după o singură valoare: puritatea. El a asemănat sistemul castelor cu societatea aristocratică descrisă de Tocqueville*, societate pe care o putem califica drept „holistă", opunând-o societăţii individualiste. În sistemul castelor, aşa cum l-au teoretizat Bouglé şi Dumont, separarea, ierarhia nu se analizează în termeni de putere* sau de dominaţie*: cei dominaţi nu se supun castelor superioare, în schimb sunt cu toţii supuşi aceleiaşi încercări de a salva

puritatea: masa nu poate fi luată în comun de membrii diferitelor caste şi, dacă un paria aruncă o privire într-o bucătărie, trebuie distruse toate ustensilele.

Marx vorbeşte de birocraţia* din timpul celui de al doilea Imperiu ca despre o castă. Grupul acesta (funcţionari de birou, subofiţeri) nu este definit printr-un loc comun în raporturile de producţie, ci prin rolul său politic: regimul lui Napoleon al III-lea produce birocraţie pentru a compensa slăbiciunea bazei sale de clasă (micii ţărani parcelari).

→ ARISTOCRAŢIE; *DESPRE DEMOCRAŢIE ÎN AMERICA;* INDIVIDUALISM; MARX.

Bibl.: Bouglé, C., *Essais sur le regime des castes* (1935), PUF, 1993; Dumont, L., *Homo Hierarchicus*, Gallimard, 1983; Marx, K., *Louis-Napoléon et le coup d'Etat du 2 décembre 1851*.

Ce este o naţiune? *(Qu'est- ce qu'une nation?).* Conferinţă rostită la Sorbona în ziua de 11 martie 1882 de Ernest Renan (1832–1892).

ENCICL. „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu sunt decât unul singur alcătuiesc acest suflet, acest principiu spiritual. Unul este posesiunea în comun a unei bogate moşteniri de amintiri; celălalt este consimţământul actual, dorinţa de a trăi împreună, voinţa de a pune mai departe în valoare moştenirea primită în devălmăşie." Aşa începe cea de a treia şi ultimă parte a conferinţei lui Renan, care, ceva mai departe, conţine celebra „metaforă" conform căreia existenţa unei naţiuni este „un plebiscit de zi cu zi". Totodată, naţiunile nu pot fi socotite „ceva veşnic" şi Renan este de părere că „pesemne le va lua locul confederaţia europeană". El admite în treacăt dreptul unei „provincii" de a se despărţi de o naţiune, dacă aşa doresc locuitorii ei, şi arată că o naţiune nu este interesată „să anexeze sau să reţină o ţară fără voia ei".

Aşa s-a întâmplat în urmă cu ceva mai mult de zece ani, atunci când Alsacia şi o parte din Lorena au fost alipite Imperiului german ca urmare a înfrângerii Franţei. Şi, deşi Renan nu face nicio referire la aceasta, cuvintele lui poartă pecetea acestei amintiri şi el repetă de mai multe ori că această anexiune este reversibilă. Definiţia pozitivă pe care o dă naţiunii nu ocupă decât a opta parte a cuvântării, partea esenţială fiind consacrată respingerii unui şir de definiţii ale naţiunii: după ce a respins (I) teoria originii naţiunii în cucerirea de către o „rasă", el tăgăduieşte (II) explicarea prin unitatea de limbă: elveţienii vorbesc patru limbi, însă Elveţia are o „voinţă" de a fi unită, iar „cultura naţională" nu poate fi socotită închisă deoarece, înaintea culturilor specifice, franceză sau germană, există „cultura umană"; nu are niciun temei nici definiţia (III) prin omogenitate religioasă (francezii sunt catolici, protestanţi, israeliţi sau nu practică niciun cult într-o societate în care religia „a devenit ceva individual"). Cât despre (IV) „comunitatea de interese", aceasta determină tratatele comerciale, dar în „naţionalitate" există „o parte sentimentală: ea este totodată şi trup şi suflet". (V) Geografia lămureşte anumite aspecte ale naţiunilor, însă Renan refuză ideea „hotarelor naturale"* care a dus la comiterea atâtor „infracţiuni la dreptul fundamental, ce reprezintă voinţa oamenilor".

Renan stăruie cel mai mult asupra primei teorii, cea care explică naţiunea prin cucerirea de către o „rasă" a unui teritoriu

ocupat de alta. El respinge punctul de vedere „etnografic" şi scoate în evidenţă faptul că popoarele Europei moderne sunt „naţiuni în esenţă înrudite, corcite". El nu respinge întru totul noţiunea de rasă, însă aşază existenţa raselor într-o cronologie care nu are nimic de-a face cu cea a istoriei (care, de altfel, este în aceeaşi măsură „uitare" şi păstrare a trecutului): obârşia zoologică a umanităţii este cu mult anterioară obârşiei culturii, civilizaţiei, limbii. Cât priveşte grupurile etnografice, acestea se întrepătrund: Germania este atât celtică şi slavă, cât şi germanică (şi, printr-o aluzie, Renan dă de înţeles că panslavismul ar putea fi la fel de primejdios pentru Germania cum este pangermanismul pentru alte ţări), iar Franţa este şi ea atât iberică şi celtică, cât şi germanică. Trebuie, prin urmare, să nu confundăm „rasa" cu „naţiunea" şi să nu atribuim grupurilor etnografice „o suveranitate asemănătoare cu cea a popoarelor". Respingând obârşia rasială, care ar deplasa, pe nedrept, definiţia naţiunii de la „suflet" către „corp", Renan ia poziţie într-o ceartă a istoricilor francezi, ceartă foarte veche, după care istoria Franţei începe din momentul cuceririi de către franci şi chiar şi împărţirea societăţii din natura acestei cuceriri şi din tradiţiile cuceritorilor (teză pe care o găsim la o sumedenie de autori printre care Montesquieu*, dar şi la Boulainvilliers şi la mulţi alţii). Ultimul reprezentant de seamă al explicării istoriei Franţei prin războaiele între rase a fost Augustin Thierry, pe care Michelet l-a criticat la începutul lucrării *Istoria Franţei* şi al prefeţei redactate în 1869 pentru acest text. Ceea ce am putea numi istorizarea şi desubstanţializarea naţiunii de către Renan apare încă din primele rânduri ale textului în care aşază naţiunea printre opt „forme" de societăţi omeneşti, care cuprind atât „mari aglomerări de oameni", cât şi comunităţi religioase fără patrie, cum sunt israeliţii.

La sfârşitul deceniului în care Renan îşi rostise conferinţa, Afacerea Dreyfus avea să arate importanţa, în Franţa, a curentelor ideologice din punctul cărora de vedere naţiunea era definită în termeni etnici şi religioşi, departe de tipul de analiză care îi era caracteristic.

→ DESPOTISM ORIENTAL; EUROPA; *FRANCO-GALLIA*; NIETZSCHE; STAT-NAŢIUNE; VOINŢĂ.

Bibl.: Amselle, J. L., *Vers une France multiculturelle*, Aubier, 1996.

Ce este starea a treia? *(Qu'est-ce que le tiers état?).* Lucrare a abatelui Emmanuel Sieyès, publicată mai întâi anonim în ianuarie 1789 şi care s-a bucurat de un mare succes. Constituie una din cheile înţelegerii ideologiilor Revoluţiei franceze.

ENCICL. *Ce este starea a treia?*, care nu reprezintă decât o parte din foarte bogata operă politică şi constituţională a lui Sieyès, înseamnă un punct de plecare în construcţiile intelectuale multiple cărora avea să le dea naştere caracterizarea Revoluţiei franceze. Când stările generale întrunite la Versailles (alese începând din primăvară) se transformă în adunare naţională (iunie 1789) în care starea a treia are întâietate, programul conturat de Sieyès cu câteva luni în urmă pare să se înfăptuiască. El scrisese: „Ce este starea a treia? Totul, dar un tot căruia i se pun piedici şi este oprimat. Ce ar fi ea fără clasa privilegiată? Totul, dar un tot liber şi înfloritor". Şi adăuga: „Starea a treia, ea singură, constituie naţiunea, şi tot ceea

ce nu este starea a treia nu se poate socoti ca făcând parte din naţiune". Totuşi Sieyès nu porneşte pe calea unei logici a epurării*, deoarece prevede că vechii privilegiaţi se pot alătura naţiunii. Sieyès însuşi, ales deputat din partea stării a treia a oraşului Paris, a făcut parte din Adunare, etapă inaugurală a unei cariere politice care avea să-l ducă până la postul de consul provizoriu în 1799, apoi, pentru puţină vreme, la preşedinţia senatului şi, în sfârşit, în exil, din 1816 până în 1830, exil care se explică prin faptul că, deşi s-a făcut puţin auzit sub Teroare, a votat totuşi moartea regelui.

Locul politic pe care Sieyès îl acordă stării a treia nu face nicidecum din aceasta campioana vreunei revoluţii sociale, o postură despre care am putea spune că este clasică în Revoluţia franceză: din punctul lui de vedere, inegalităţile datorate averii şi profesiei sunt ca „inegalităţile datorate vârstei, sexului, culorii pielii" şi nu „denaturează în niciun fel egalitatea civismului". Concepţia lui despre organizarea politică, ce va fi dezvoltată ulterior, privilegiază cerinţa „reprezentării" şi se opune unei democraţii imediate care ar scăpa de sub controlul poporului: „cu cât democraţia este mai primitivă, cu atât ea se apropie de despotism. Ea înaintează spre libertate, devenind reprezentare". Înţelegem din ce pricină nu acorda Sieyès nicio prioritate poporului constituant: „În democraţia primitivă, pasiunile sunt mult prea neînfrânate şi voturile nu sunt menţinute într-o sferă restrânsă printr-o împuternicire limitată, puterea constituantă este confundată cu puterea constituită, majoritatea neluminată simţindu-se stăpână pe întreaga putere poate pierde totul punând minoritatea în jug [...]. Trebuie democraţie într-un sistem social bun, dar nu trebuie să facem din ea totul".

În felul acesta, Sieyès este cu totul opus lui Rousseau*, care, şi unul dintre scopurile *Contractului social* * este acela de a susţine acest lucru, respinge însuşi principiul reprezentării, căci Sieyès afirmă pertinenţa deosebirii reprezentant/reprezentat şi se împotriveşte ideii că suveranitatea politică este suveranitate absolută. El va spune, în 1795, că noţiunea de suveranitate absolută este o reluare a absolutismului monarhic. Tocmai de aceea şi-a putut închipui un dispozitiv de control al conformităţii legilor cu principiile de libertate şi de egalitate care anticipează cursurile constituţionale moderne care, şi ele, îngrădesc, în însuşi principiul lor, suveranitatea parlamentului. Prin urmare, Sieyès poate fi aşezat în rândul autorilor care teoretizează, înainte chiar ca expresia să se fi format, statul de drept*.

Întrucât acordă întâietate libertăţii şi egalităţii politice şi civice, Sieyès este nu numai indiferent la inegalităţile sociale, dar manifestă chiar (în texte ulterioare lucrării *Ce este starea a treia?*) temeri despre periculozitatea civilă a celor săraci, care îl determină, în vreme ce era de acord cu alianţa dintre nobili şi starea a treia, să-i excludă pe cei nevoiaşi din cetate: „Pe nefericiţii aceştia sortiţi celor mai obositoare munci, care se spetesc pentru bucuriile altora şi care abia dacă primesc ceva ca să-şi hrănească trupul suferind şi plin de nevoi, mulţimea asta imensă de unelte bipede, lipsită de libertate, de moralitate, de intelectualitate, neavând decât nişte braţe aducătoare de puţin câştig şi un suflet istovit [...] pe ăştia îi numiţi voi oameni? Se zice că sunt civilizaţi! Există măcar unul singur printre ei în stare să intre în societate...?" (în *Grèce, citoyen,*

homme). Tocmai păreri ca acestea voia Marx să le schimbe din rădăcină, astfel încât, scriind *Manifestul Partidului Comunist* el transfera de la starea a treia la proletariat – care nu era nimic şi urma să devină totul – formula abatelui Sieyès. → RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE.

Bibl.: Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, textul primei ediţii din ianuarie 1789, „Quadrige", PUF; „Grèce, citoyen, homme", în *Textes choisis*, Ed. des Archives contemporaines, 1985; Clavreul, C., *L'Influence de la théorie d'E. Sieyès sur les origines de la representation en droit public*, teză de stat, 1982; Pasquino, P., „Citoyenneté, égalité et liberte chez Rousseau et Sieyès", în D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, PUF.

centralizare. Proces prin care anumite funcţii, mijloace de acţiune, capacităţi de decizie sunt acumulate într-un loc unic dintr-un spaţiu politic.

ENCICL. Morfologia spaţiului politic este o temă constantă a ştiinţei politice încă din Antichitate, de pildă, cugetările lui Aristotel despre autarhie*. Machiavelli face o analiză comparativă a structurii teritoriale în Imperiul turcesc şi în regatul Franţei (*Principele*, cap. IV). Pe Spinoza îl preocupă funcţia capitalei într-o aristocraţie federală şi îşi imaginează o posibilă descentralizare (*Tratatul politic*, cap. IX). Analizând factorii de corupţie* din regimul monarhic, Montesquieu* observă că monarhia* este pierdută atunci când „principele, raportând totul numai la el, adună statul în capitală, capitala în curte şi curtea în jurul propriei persoane" (*Despre spiritul legilor*, cartea VII, 7). O analiză care corespunde formei aparente a puterii sub Ludovic al XIV-lea. Tocqueville a reluat-o şi a sistematizat-o în *Vechiul Regim şi Revoluţia**.

Rousseau preconiza că, neputându-se menţine statul în limite geografice restrânse, nu se instituie nicio capitală şi că guvernul îşi are sediul pe rând în fiecare oraş (*Despre contractul social**, III, 13). Practica unei capitale mobile (şi a charismei portabile) a constituit de atunci obiectul unor analize sociologice şi antropologice (făcute de E. Shils sau C. Geertz, de pildă), care desprind două modele: cel în care capitala este acolo unde se află suveranul, cum este cazul Marocului, dar şi al Rusiei odată cu crearea unei capitale de către Petru cel Mare, şi un alt model, în care suveranul controlează capitala, cum este cazul Franţei. Datorită tradiţiei monarhice şi a centralismului unei părţi a revoluţionarilor (iacobinii, care sunt opuşi girondinilor federalişti), Franţa este deseori prezentată ca fiind locul clasic al centralizării (chiar atunci când este marcată de o tensiune multiseculară legată de loialitatea faţă de puterea pontificală a numeroşi catolici).

Tocqueville vede în centralism principiul explicativ al căderii Vechiului Regim. El deosebeşte două tipuri de centralizare: guvernamentală şi administrativă. În America există numai prima formă, astfel încât puterea centrală este absolută, însă numai în sfera sa: pentru executarea celor ordonate, guvernul trebuie să se bizuie pe nişte agenţi care de multe ori nu depind de el. Altfel se riscă o formă de tiranie* (*Despre democraţie în America**, cartea I, partea a II-a, cap. 8). Forma aceasta de centralizare este pentru Tocqueville atât de negativă încât afirmă, în 1848, că „centralizarea administrativă înseamnă începutul socialismului" (*Oeuvres*, volumul III, p. 188), chiar pe vremea când

cel mai cunoscut dintre socialiştii epocii (cel puţin aşa îl numeşte Tocqueville), Proudhon*, este un partizan al puterii „comunei". Cu totul alta este, în aceeaşi perioadă, atitudinea lui Jules Michelet pentru care, în 1851, centralizarea are cea mai înaltă valoare: „Am să vă spun că noi, îndeosebi noi care aveam nevoie de unitate, de solidaritate, de centralizare, vrem şi noi ca lumea să fie centralizată. Noi nu putem face ca aceia care, cu mult spirit şi în chip ingenios, s-au îndreptat în ultima vreme spre descentralizare. În ceea ce ne priveşte, noi suntem pentru centralizare administrativă, politică, religioasă" (*Cours au Collège de France,* volumul II, p. 691). Opoziţia dintre Michelet şi Tocqueville în legătură cu centralizarea trebuie pusă pe seama atitudinii lor faţă de Biserică: din punctul de vedere al lui Michelet, centralizarea politică este o formă de afirmare a „naţionalităţii" faţă de Biserică deoarece, îndeosebi în Evul Mediu, aceasta se face vinovată de arbitrar şi de nedreptate şi fiindcă este întotdeauna un principiu de dezbinare, care se înscrie printre „sistemele cosmopolite" ce te îndepărtează de „adevărata religie a Franţei" (adică Franţa ca obiect al unui cult şi loc de naştere al religiei adevărate, odată cu revoluţia) [*id.*, p. 658]. Michelet scrie istoria Franţei şi a religiei sale, religie de iubire fraternă între egali. Şi, în aceeaşi logică, el face din Paris locul însuşi al revoluţiei şi al întronării dreptului şi al libertăţii (*id.*, p. 494). Iar Parisul este pentru Franţa ceea ce este Franţa pentru Europa: locul în care se face „fuziunea" prin „critică" a tuturor ideilor din Europa, spune el în 1838 (*id.*, volumul I, p. 88), şi după puţină vreme scrie: „Centrul Europei, astăzi [1844], aflat în plină lumină, în afara împărăţiei umbrelor, este Franţa, ţara luminii" (*id.*, volumul I, p. 692). În 1838, între publicarea primului volum (1835) şi a celui de al doilea (1840) al lucrării *Despre democraţie în America* de Tocqueville, Michelet afirma cu hotărâre: „Astăzi fiecare stat, imitând Franţa, încearcă să se centralizeze" (*id.*, p. 98), fapt demonstrat, după părerea lui, de mişcarea naţionalităţilor şi de voinţa lor de a avea o existenţă specificată ca unităţi politice centralizate.

Dezbaterea despre centralizare şi descentralizare rămâne deschisă din secolul al XIX-lea. Ea îi interesează îndeosebi pe sociologii care se preocupă de morfologia socială, asemenea lui Durkheim care, la sfârşitul lucrării *Sinuciderea* (1897), sublinia că statul, prea îndepărtat de indivizi, nu mai putea juca un rol de frână şi că indivizii „cad în egoism şi desfrâu": de aceea preconizează o descentralizare care să nu distrugă „unitatea naţională" şi care să aibă la bază un grup profesional, corporaţia*. Ca şi Tocqueville, Durkheim scoate în evidenţă „nivelarea" prin distrugere a tuturor vechilor cadre sociale, întreprinsă de Vechiul Regim şi continuată de revoluţie şi, tot ca el, pare să nu creadă că o societate fără comunităţi mediatoare între centrul politic şi individ poate fi întemeiată. Faţă de numeroase alte proiecte franţuzeşti de descentralizare (asemenea celui care a avut ca rezultat legile Defferre din 1982, şi care, nefiind suficient controlat, a avut drept urmare o explozie a corupţiei), cel al lui Durkheim nu este gândit în termeni teritoriali. S-ar putea estima că dezvoltarea sindicalismului răspundea cererii de descentralizare a lui Durkheim. Dezvoltarea Europei* comunitare tinde să favorizeze mai mult descentralizarea spaţială decât afirmarea unor grupuri sociale intermediare. Însă nu cumva proximitatea spaţială, îndeosebi

într-o lume în care mobilitatea este tot mai necesară, constituie cea mai şubredă formă de comunitate?
→ ANOMIE; STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Von Thadden, *La Centralistion contestée*, Actes Sud, 1980.

***Cetatea lui Dumnezeu** (De civitate Dei).* Ultima lucrare scrisă de Sfântul Augustin*, în care prezintă într-o viziune mistică istoria Ierusalimului ceresc şi a cetăţii pământene.

ENCICL. Când în 410, gotul Alaric o cucereşte şi o jefuieşte, Roma nu mai este de multă vreme capitala Imperiului (împăratul Honorius are reşedinţa la Ravena), dar ea rămâne totuşi simbolul măreţiei şi al puterii. Adresându-se mai cu seamă aristocraţiei romane cultivate şi păgâne, care şi-a găsit refugiul în Africa de Nord, episcopul din Hippona construieşte o vastă naraţiune escatologică, prototip al tuturor filozofiilor istoriei, îndeosebi deoarece temporalitatea sa nu este cea a unor cicluri repetitive ci a unei mişcări către un viitor şi un sfârşit care o fac să capete sens. Publică primele trei cărţi în 413 şi termină redactarea celor 22 de cărţi în 426. Îşi propune să refuteze argumentele celor care socotesc „religia noastră răspunzătoare de dezastrele statului (*respublica)* roman" (IV,1). Expresia „cetatea lui Dumnezeu" se află în Biblie (de pildă, Vechiul Testamant, *Psalmii*, LXXXVI, 4, şi în Noul Testament, *Epistola către evrei*, XII, 22–23).

Două cetăţi se înfruntă: cetatea cerească, în care domneşte iubirea de Dumnezeu până la dispreţul de sine, şi cetatea pământeană, în care domneşte iubirea de sine până la uitarea de Dumnezeu (XIV, 28). Originea lor se află în despărţirea îngerilor în două grupuri: cetatea îngerilor sfinţi care îl iubesc pe Dumnezeu şi cetatea îngerilor răzvrătiţi închişi în bezna trufiei (XI, 19). Cea dintâi este cetatea lui Abel, păstorul, care se prelungeşte cu poporul lui Israel, Avraam şi Biserica catolică, cealaltă este cetatea fratelui său fratricid Cain, întemeietor de oraş, care se regăseşte în Egipt, în Asiria şi în Imperiul roman. Căci istoria Romei, al doilea Babilon, cu uciderea lui Remus de către fratele său Romulus, este o repetiţie a acestui „arhetip", care este uciderea lui Abel de către Cain. Roma şi-a manifestat până în pânzele albe dorinţa să domine, *libido dominandi**. Din acest motiv, ea nu corespunde definiţiei Cetăţii dată de Cicero*. Doar poporul lui Dumnezeu este cârmuit de pace şi înţelegere. „Cetatea de slavă a lui Dumnezeu" este singura republică în care domneşte dreptatea. În cetatea pământeană nu trăieşte un „popor" (*populus*), ci o „mulţime" (*multitudo)* [XIX, 21]. Cetatea lui Dumnezeu nu este numită astfel printr-o metaforă: ea este locul unei relaţii reciproce de iubire între toate elementele care o alcătuiesc (Dumnezeu, îngerii cei buni, cei predestinaţi la mântuire), cetate a cărei asemănare cu societatea terestră este cu atât mai mare cu cât corpurile vor învia, astfel încât, deşi nu vom mai avea dorinţă sexuală (*libido)*, „ne vom bucura acolo de frumuseţea noastră mutuală" (XII, 24).

Cetatea pământeană şi cetatea cerească nu sunt despărţite de un simplu făgaş topografic, ci de o separaţie mistică: momente sau personaje din cetatea pământeană păgână pot anticipa sau oglindi cetatea cerească. Chiar dacă autoritatea* împăratului Augustus nu era de origine divină, acesta a fost totuşi o prefigurare a lui Hristos. Dumnezeu, care a creat totul,

a pus în fiecare lucru (până şi într-o frunză) o anumită armonie, un fel de pace* (V, 11), şi a făcut la fel şi pentru romanii care au înfăptuit minuni, deşi erau mânaţi de „lăcomia de cinstiri şi patima pentru glorie". Romanii, pentru care libertatea este bunul suprem, sunt totodată un popor a cărui artă specifică este aceea de a stăpâni celelalte popoare prin război (V, 12). Prin urmare, „adevăratul Dumnezeu" i-a ajutat pe romani să-şi mărească imperiul (IV, 2). Chiar şi oamenii care nu trăiesc în credinţă caută pacea pe pământ şi vor să profite de bunurile terestre, în vreme ce oamenii care trăiesc în credinţă nu se lasă întorşi de la Dumnezeu, ci trebuie să se folosească în trecerea lor prin acest tărâm de bunurile pământeşti. Există deci o compatibilitate între cetatea pământeană şi cetatea lui Dumnezeu şi aceasta nu se sfieşte „să se supună legilor cetăţii pământene care asigură o bună administrare" (XIX, 17).

Făgaşul dintre cele două împărăţii este, totuşi, adânc. Cele două cetăţi sunt alcătuite din cetăţeni tot atât de deosebiţi unii de alţii, precum sunt diavolii de îngerii cei buni. Dualismul celor două cetăţi pune faţă în faţă: Ierusalim/Babilon, cetatea din Ceruri/cetatea pământeană, viaţa după voia lui Dumnezeu/viaţa după voia omului, supunere/stăpânire, credinţă/lipsă de credinţă, dreptate/răutate, smerenie/trufie, castitate/sexualitate, fericire/nefericire, lumină imaterială/beznă, nemurire/moarte, îngeri sfinţi/îngeri care au părăsit lumina lui Dumnezeu.

Dualismul acesta nu este totuşi un echilibru veşnic (care ar fi o formă de maniheism): binele câştigă şi, cu toate că lumea poate părea de neînţeles în unele clipe, triumful lui Dumnezeu se va manifesta în măreţia sa paşnică la sfârşitul vremii, la Judecata de Apoi şi la Apocalipsă. În timpul trecerii sale pe pământ, cetatea cerească adună oameni de toate naţiile, aşa diferiţi cum sunt, şi îi călăuzeşte către o aceeaşi pace pământească, pace raportată la pacea cerească (XIX, 17). Întrepătrunderea celor două cetăţi este aşadar complexă. În orice caz, existenţa unei societăţi civile, chiar dacă statul îi persecută deseori pe creştini, nu-i poate apărea creştinului ca fiind un păcat: dat fiind faptul că omul este sortit răului, existenţa unei puteri coercitive este necesară. Acesta este un alt motiv ca să nu i se ceară creştinului să părăsească cetatea: el se va purta ca un cetăţean loial şi va prefera să pătimească sub Nero decât să se răzvrătească (însă el va fi cu atât mai loial faţă de împăratul Honorius, cu cât acesta nu numai că este creştin, dar îi şi prigoneşte pe păgâni şi pe eretici). Prin urmare, creştinul nu se dă în lături să facă politică şi să ia parte la treburile cetăţii: dacă este magistrat şi dacă este silit să schingiuiască un bănuit, aşa cum prevede legea, el va îndeplini această obligaţie, care este socotită un semn al „nefericirii" omului. Viaţa pământească îi este dată omului ca să se pregătească pentru veşnicie. Viziunea aceasta permite reinterpretarea pozitivă a tuturor evenimentelor. Chiar a celor mai abjecte crime: călugăriţele, fecioare de bună voie, care au fost violate în timpul jefuirii Romei au păţit una ca asta deoarece era posibil ca neprihănirea să le ducă la trufie, care este un păcat (I, 28). În ciuda acestei virtuozităţi a Sfântului Augustin de a-l scuti pe Dumnezeu de orice greşeală, el nu pune pe acelaşi plan toate acţiunile sau toate regimurile politice: criteriul esenţial pentru politică este pacea. Astfel, elogiul deosebit pe care îl

aduce împăratului Teodosiu se datorează faptului că acesta nu a căutat să prelungească războaiele civile (V, 26), contrar, de pildă, lui Sylla care, după ce l-a învins pe Marius, a dat frâu liber urii, astfel încât „pacea s-a întrecut în cruzime cu războiul și a câștigat" (III, 28).

Teoria despre Biserică în *Cetatea lui Dumnezeu* nu este prezentată pe larg: Augustin afirmă că povestirile din dumnezeiasca Scriptură prefigurează un viitor pe care nu-l putem „raporta decât la Hristos și la Biserica lui, care este cetatea lui Dumnezeu" (XVI, 2). Trebuie oare să deducem de aici că toți cei care nu sunt în Biserică aparțin cetății diavolului? Augustin afirmă însă că printre dușmanii lui Hristos-rege se găsesc mai mulți dintre viitorii ei cetățeni și că, invers, prin împărțirea aceleiași „taine" sunt uniți oameni care vor accede la soarta veșnică a sfinților și alții cărora le va fi refuzată. În felul acesta cele două cetăți se întrepătrund (I, 35). Biserica poate fi însă concepută ca fiind alcătuită doar din cei sortiți să domnească veșnic împreună cu Dumnezeu, în vreme ce cealaltă cetate este sortită unui veșnic supliciu împreună cu demonul (XV, 1). Scăparea din focul veșnicului supliciu apare improbabilă pentru ereticii care au părăsit credința și „unitatea" Bisericii catolice (XXI, 25), fapt care poate avea drept rezultat o interpretare instituțională a mântuirii, în care se va spune că în afara Bisericii nu există mântuire. În măsura în care biserica, organizație ierarhică aparținând lumii pământești este asimilată Bisericii, societate invizibilă a celor aleși, ea beneficiază de o supralegitimitate care o autorizează să ceară ascultare necondiționată. Interpretarea aceasta poate izvorî din alte texte în care Augustin stabilește explicit identitatea dintre cetatea lui Dumnezeu și Sfânta Biserică. În plus, datorită ajutorului cerut de la puterea politică pentru a lupta împotriva donatiștilor, socotiți eretici, el a înlesnit revendicarea unei întâietăți a Bisericii care, deținătoare a adevărului și făcătoare de bine, vrea să găsească sprijin în forța statului pentru a-i asigura triumful. Misticismul opoziției Ierusalimul ceresc/Babilon va fi astfel redus la subordonarea statului cerută de Biserică, care vrea să-l pună în slujba scopurilor sale. → DOMINAȚIE; EGIDIUS DIN ROMA; RĂZBOI DREPT.

cetățean. Membru al unei comunități politice care are un statut juridic specific și/sau drepturi civice.

ENCICL. Există tot atâtea forme de cetățenie câte genuri de organizare politică, necetățenii constituind ei înșiși categorii numeroase și complexe. Astfel, în Sparta, bărbații și femeile sunt cetățeni, dar numai cei dintâi sunt soldați și iau parte la viața civică, și există numeroase categorii de necetățeni (iloți, perieci) cu diferite statute. În Franța anului 1995, anumiți copii născuți în această țară din părinți străini vor deveni automat francezi la vârsta de 18 ani, alții, întrucât s-au născut mai târziu, vor trebui să facă o cerere ca să capete acest statut; în Statele Unite, în 1996, unii, rezidenți de multă vreme, câteodată foarte vârstnici, caută să devină cetățeni (fapt care presupune să treacă o probă în limba engleză despre instituțiile țării) pentru a putea beneficia în continuare de *medicare* (asistență socială pentru cei care au mai mult de 65 de ani) care este, de acum înainte, rezervată numai celor cu naționalitate.

E. Benveniste arată că cetățenia greacă și cetățenia latină sunt foarte diferite, dacă socotim structura limbii ca indicație pertinentă a unei deosebiri instituționale. Într-adevăr în limba latină, *civitas*, cetatea, statul, este un termen derivat, cu sufixul *-tas*, care arată abstracția, din *civis*, cetățean, pe când grecescul *polis**, cetate, este prim iar *polites*, cetățean, este derivat. *Citoyen* (în limba franceză) implică referirea la o *cité*, pe când în limba latină *cite* (*civitas*) se referă la *citoyen* (*civis*). De altfel, *civis* este deseori construit gramatical cu un posesiv, după forma: *meus civis*, și a-l traduce cu *mon citoyen* nu are sens, însă *mon concitoyen* s-ar potrivi. Termenul simetric al lui *civis* este *hostis* (dușman): un *civis* are o relație mutuală cu un *civis* și un *hostis* cu un *hostis*: concetățenii ar putea fi definiți ca aceia care nu se luptă între ei, iar cetatea ca totalitatea concetățenilor care trăiesc în ea în pace. Noțiunea latină *civitas* poate fi, așadar, apropiată de toți termenii care denumesc o relație mutuală: *societas* în limba latină sau *Gesellschaft* în limba germană. Cuvântul grecesc *polites* vine de la *polis*: aceasta există independent de oameni, iar baza ei este teritoriul. Cetățeanul (*polites*) grec este cel care aparține cetății (*polis*). Și Benveniste amintește că, pentru Aristotel, cetatea are, prin natura ei, întâietate (logic, dacă nu și cronologic) față de toate celelalte grupări omenești (chiar dacă natura aceasta nu se realizează întotdeauna).

În limbile moderne, raportul între termenii care denumesc cetatea și cetățeanul urmează un model grecesc deoarece, de pildă, în limba franceză *cite* (care vine de la cuvântul latin *civitas*) a devenit baza lui *citoyen*; același lucru s-a întâmplat cu *bourg* și *bourgeois*, vechi sinonime pentru *citoyen*, membru al unei comunități politice", iar în limba germană cu *burg* și *bürger*; la fel, în limba rusă *grajdanin* (cetățean) vine de la *gorod* (oraș). Cetățenia ar fi astfel legată de o entitate primă, preexistentă, în care trebuie să intri. Aristotel, în *Constituția Atenei* (XLII), descrie accesul la cetățenie prin efebie, pe care ar fi tentant să o apropiem de ritualurile de inițiere din societățile segmentare. La greci există distincția între cetățeni și cei cu naționalitate, se face, de pildă, deosebirea între meteci (termen care nu are nimic peiorativ), care sunt cetățeni dintr-un alt oraș, și cetățenii din oraș, care se bucură numai ei de drepturi politice. În statele moderne, în care cetățenia este definită, în esență, în termeni de drepturi politice, naționalitatea are rareori un statut constituțional, deși ea condiționează accesul la cetățenie, iar accesul la cetățenie nu este reglementat de legi fundamentale. Poporul este suveran, spune Constituția franceză din 1958. Însă ea nu spune cine alcătuiește poporul. (Consiliul constituțional s-a pronunțat, afirmând că în Franța nu exista decât un singur popor când a fost elaborat un proiect de lege care introducea noțiunea de „popor corsican".) Constituția din 1793 consacra un capitol special „stării de cetățean" și indica un șir de căi de acces la cetățenie, de la a fi născut și a avea domiciliul în Franța, precum și vârsta de 21 de ani, până la a fi „socotit de corpul legislativ că ai binemeritat de la umanitate", trecând prin a hrăni un bătrân, a adopta un copil, a lua în căsătorie o franțuzoaică. Accesul la cetățenie este deseori reglementat, sau manipulat, prin condițiile de acces la naționalitate. Astfel, destrămarea URSS în 1991 a creat situații cu totul specifice: în URSS, toți locuitorii aveau calitatea de „cetățean" sovietic, însă fiecare avea o

„naționalitate" indicată pe actele de identitate (rus, lituanian, armean, evreu), astfel încât, în vreme ce aproape peste tot în lume cetățenia este un subansamblu al categoriei naționalitate, naționalitatea era o specificație a cetățeniei sovietice. Astfel încât foști cetățeni sovietici de naționalitate rusă au devenit străini după 1991 în noile state ivite din fostul stat URSS.

Exemplele despre instabilitatea acestor categorii ar putea fi înmulțite. Am văzut, de pildă, în Franța, îndeosebi odată cu apariția, în 1986, a legilor zise Pasqua, cum condițiile de acces la cetățenie au fost înăsprite limitativ. Europa oferă o paletă foarte variată de situații: veri din părinți turci sau marocani născuți în Franța și în Germania în 1975 au devenit, primii, cetățeni cu naționalitate franceză, iar ceilalți nu au căpătat nici naționalitate, nici cetățenie germană.

Decuplarea cetățeniei de naționalitate a fost masivă în perioadele coloniale: locuitorii din Algeria, care nu erau nici europeni nici evrei, erau socotiți ca având naționalitate franceză, fără să fie cetățeni și statutul acesta le permitea respectivilor băștinași să păstreze unele cutume locale. Invers, însă cu o amploare mult redusă, unor indivizi fără naționalitate le sunt recunoscute anumite drepturi politice în unele țări europene, întrucât tratatul Uniunii Europene, zis tratatul de la Maastricht, prevede, la anumite alegeri, eligibilitatea și dreptul la vot al celor fără naționalitate. Trebuie, de asemenea, să subliniem că, pentru numeroase grupuri, cetățenie și naționalitate sunt categorii care și-au pierdut semnificația: refugiați, persoane strămutate se pomenesc că nu aparțin niciunui stat și sunt lipsiți de ocrotire deoarece, în lumea modernă, și la acest punct putem face o trimitere la Hannah Arendt, garantarea drepturilor omului nu este nicidecum legată de vreo apartenență națională.

De obicei, cetățenia este prezentată ca un statut activ, de pildă, la Rousseau: corpul politic este numit „stat" de membri săi când este pasiv, „suveran" când este activ, iar ei înșiși sunt, cu toții, „poporul", „supușii" ca fiind supuși legilor statului și „cetățeni" ca „participanți la autoritatea suverană" (*Despre contractul social**, cartea I, cap. 6). „Participând" la suveranitate, cetățeanul este legislator. Pe această calitate se întemeiază distincția stabilită, în 1793, de Kant (care reia concepția lui Rousseau despre un „contract originar" care fundamentează „constituția civilă" sau „pactul social") între cetățean ca „cetățean al statului" (*Staatsbürger)* și „cetățeanul unui oraș" (*Stadtbürger*). „Condiția civilă", în afară de egalitate și libertate, este definită prin „independență": cetățeanul (*bürger*) este colegislator, în vreme ce unii „oameni" și „supuși", care sunt liberi și egali în republică (sau societate civilă* sau stat*), nu sunt, totuși, cetățeni, dar sunt obligați să se supună legilor și sunt „ocrotiți". După părerea lui Kant, ca să fii cetățean trebuie să îndeplinești niște condiții „naturale", să nu fii nici femeie, nici copil și să fii „propriul tău stăpân", asta presupunând să ai o „proprietate" (care poate fi un bun, un talent sau o meserie), fără ca mărimea proprietății (suprafața unei exploatări funciare îndeosebi) să-ți poată da o capacitate electorală mai mare. Cetățeanul-proprietar al lui Kant nu poate fi cel care vinde un serviciu unui cetățean, deoarece, în acest caz, nu este vorba de o „înstrăinare" a unui bun propriu: prin urmare, peruchierul va fi cetățean, însă servitorul sau coaforul nicidecum.

Categoria de cetățean nu-și capătă adevăratul înțeles decât raportând-o la cea de om și de supus. Dacă „cetățeanul" este membru al unei comunități definită prin independență, „supusul" este membrul societății definită prin egalitatea cu toți ceilalți și „omul" este membrul societății definită prin libertate. Un guvern care se preocupă de fericirea supușilor, asemenea unui tată de copiii săi minori, ar fi despotic*: omul liber trebuie să caute fericirea conform ideii pe care și-a făcut-o despre ea fără să dăuneze libertății celuilalt. Egalitatea tuturor membrilor „corpului comun" provine din faptul că toți membrii comunității sunt supuși constrângerii, cu excepția șefului statului. Această egalitate universală este întru totul compatibilă cu inegalitățile de avere, cu superioritatea intelectuală sau fizică, cu faptul că unii trebuie să dea ascultare (copiii părinților, soția bărbatului). Am putea interpreta această afirmație ca o indiferență față de inegalități, dar putem totodată sublinia că ea permite să-i scoată din dependența totală, din statutul de veșnic minor pe toți membri comunității politice, căci „nimeni nu-l poate constrânge pe celălalt în alt chip decât în virtutea unei legi publice (și numai prin organul său, șeful statului), în vreme ce, în virtutea legii, oricine i se împotrivește în același chip [...]" (*Teorie și practică*, p. 33). Kant condamnă, așadar, privilegiile ereditare, așa cum condamnă orice contract în care unul dintre contractanți ar avea doar îndatoriri, nu și drepturi. Fiecare membru al comunității este, prin urmare, un individ care nu-și poate înstrăina statutul de individ (nimeni n-ar putea fi vândut sau să se vândă ca sclav) și, între toți membri societății civile, „acțiunea" (drepturile) și „reacțiunea" (îndatoririle) sunt simetrice. Însă nu toți pot revendica și dreptul la vot: unii supuși ai statului sunt numai asociați ai statului (*Staatsgenosse)*. Ei pot cere să fie tratați de către toți ceilalți ca niște „părți pasive" ale statului cărora li se aplică principiile libertății și egalității, dar care nu pot acționa ca „membri activi" ai statului intervenind în elaborarea și votarea legii. Statutul de membru pasiv al statului nu poate fi transformat de cei care votează legile într-o condiție permanentă ci, dimpotrivă, întrucât toți indivizii din popor sunt liberi și egali, trebuie să li se îngăduie „să muncească astfel încât să treacă de la condiția pasivă la condiția activă" (*Doctrina dreptului,* paragraful 49). În felul acesta, prin munca sa, un individ și-ar putea schimba statutul devenind cetățean: coaforul îmbogățit și devenit peruchier ar putea vota.

Dacă I. Kant este cunoscut tocmai pentru că a pus în valoare universalul (ajungând până la a face din universalizarea posibilă a unei reguli de conduită criteriul moralității), în ordinea politică el este închis într-o serie de presupuneri care fac să triumfe particularul. Să ne întoarcem la deosebirea pe care o face între activitatea celui care are o proprietate (un talent) și a celor care vând un serviciu. Ea arată că (asemenea lui Aristotel*) Kant este incapabil să gândească munca drept muncă abstractă și, trăind într-o economie monetarizată, distinge diferite categorii de muncă, așa cum făceau și grecii: el îi exclude din câmpul cetățeniei pe toți cei care își vând forța de muncă și nu-i reține decât pe cei care au un bun (proprietate, talent), în vreme ce forța de muncă se vinde tocmai deoarece este o marfă într-o economie unde toate produsele se schimbă. Astfel încât el

defineşte munca pornind mai degrabă de la excluderea anumitor categorii ale poporului din sfera cetăţeniei (servitorii) şi nu defineşte nicidecum cetăţenia pornind de la un concept universal despre muncă. În acelaşi chip, înclinarea lui către universalism se opreşte când este vorba despre femei, neputând să vadă în ce fel ar putea ele să treacă de la statutul de parte pasivă la cea de cetăţene active, aşa cum îi invită pe cetăţenii pasivi să o facă prin propriile strădanii, deoarece ele sunt sortite acestui statut fără drepturi politice prin natura lor de femeie.

Tipul acesta de excludere a cetăţeniei a fost, încetul cu încetul, abandonat în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, însă accesul la sufragiul universal masculin şi feminin este dator atât unor regimuri autoritare cât şi democraţiilor; astfel femeile au căpătat dreptul de vot în Turcia înainte să-l fi căpătat în Franţa. Foarte repede, şi în mod brutal, Rusia sovietică (în unele dispoziţii ale Constituţiei din 1918, care nu se mai regăsesc în cea din 1924) a adoptat chiar o definiţie a cetăţeniei simetric inversă cu cea a lui Kant, excluzându-i de la statutul de cetăţean pe proprietari şi toate vechile clase exploatatoare, pe toţi cei care aveau un bun sau un talent – însă întoarcerea la cetăţenia universală în URSS, în 1924, nu a oferit nicio protecţie celor bogaţi sau presupuşi a fi, aşa cum campania din 1929 de „lichidare a chiaburilor ca clasă" a ilustrat-o în mod dramatic, nici celorlalţi cetăţeni, oricare le-ar fi statutul şi rangul. Marx, chiar dacă ar fi absurd să-l socotim inspiratorul direct al lui Stalin, criticase hotărât, la fel ca o mare parte din dreapta contrarevoluţionară, valoarea cetăţeniei datorită abstracţiei ei, pe care el o opunea caracterului concret şi real al societăţii civile (acesta este argumentul principal din *Chestiunea evreiască*, de la sfârşitul anului 1843). Marxismul real a demonstrat că, în absenţa drepturilor zise formale, drepturile reale erau departe de a începe să se realizeze.

Dacă istoria democraţiei în Europa a însemnat o lărgire a cetăţeniei pentru noi categorii (accesul femeilor la dreptul de vot în 1945, scăderea dreptului de vot la 18 ani în 1974, în Franţa), ea înseamnă şi o accentuare a opoziţiei între cetăţeniile antice şi cele moderne, scoasă în evidenţă de Ferguson, teoretizată de Constant. În locul unei cetăţenii care s-ar baza pe participarea activă la viaţa publică, pe exaltarea virtuţilor civice, aşa cum ni le imaginăm într-o republică antică ideală, omul societăţii moderne, aşa cum îl zugrăveşte Constant, preferă fericirea privată virtuţii publice. În acest fel s-ar instaura o disjuncţie între cetăţenie şi spirit civic, care ar avea drept rezultat fireşti păreri de rău. Însă natura şi validitatea cetăţeniei în societăţile moderne sunt şi ele puse sub semnul întrebării de revendicările anumitor grupuri de a păstra o existenţă de comunitate (sau de a accede la ea) în sânul cetăţii. Alternativa – a fi individ cetăţean al statului sau a fi membru al unei comunităţi specifice – se pune în mod cu totul diferit, ca problemă politică practică, în funcţie de societăţi. Dat fiind importanţa căpătată în Statele Unite şi analogiile posibile între societăţile europeană şi nord-americană, ca şi problemele generate de edificarea unei entităţi europene transnaţionale şi de fluxurile mondiale de populaţie, problema naturii cetăţeniei, a raporturilor sale cu naţionalitatea este una dintre temele principale de reflecţie în teoria politică din anii 1990. Ne putem pune întrebări despre

definiţia cetăţeniei ca includere în societatea civilă sau ca inserţie într-o comunitate* (religioasă, rasială, lingvistică) [cf. în legătură cu toate aceste probleme lucrările lui Jean Leca]. Prima cale ar fi cea a lui Hegel*, ceea ce ar permite să li se acorde evreilor un statut de cetăţean, a doua cea a lui Fichte, care îi alungă pe evrei din cetate. Dezbaterea despre limitele cetăţii şi a capacităţii sale de includere cât şi despre natura legăturilor dintre cetăţeni: reciprocitatea, legătura cu aceeaşi entitate sensibilă – solul –, sau suprasensibilă – republica –, duce la apariţia unui şir de clivaje ideologice cu mare capacitate de mobilizare.

→ COMUNITATE; *DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR;* EPURARE; *PRINCIPIILE FILOZOFIEI DREPTULUI;* SIONISM; STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Benveniste, E., „Deux modèle lingvistiques de la Cité", în *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, Gallimard, 1974; Borella, F., „Nationalité et citoyenneté en droit français", în Colas, D., *L'Etat de droit*, PUF, 1987; Leca, J., „Cetăţenia între naţiune şi societatea civilă", în Colas, D., Emeri, C. şi Zylberberg, J., *Citoyenneté et nationalité*, PUF, 1991.

Cicero. Orator, teoretician şi om politic roman (106–43 î. Hr.).

ENCICL. Cicero putea să creadă că înfăptuise, în ceea ce-l priveşte, idealul platonician al regelui-filozof. Cariera lui politică este complexă: a fost, de pildă, consul în anul 63 î. Hr., a luptat împotriva conjuraţilor strânşi în jurul lui Catilina, pe care i-a executat, cu toate că erau cetăţeni romani. Din punctul lui de vedere represiunea aceasta nu era nici pe departe asemănătoare cu o dictatură* de tip militar, asemenea celei care avea să se formeze după alianţa dintre Cezar, Pompei şi Crasus (în anul 60). I-a denunţat pe cei care luaseră locul dictatorului deoarece nu restabiliseră republica: istoria părea să contrazică elogiul adus de Cicero regimului „mixt", o formulă reluată de Polibiu (201–120 î. Hr.), şi a cărui tradiţie merge până la Aristotel, tradiţie despre care se credea că îmbină tot ce este mai bun în regimurile democratice, aristocratice şi monarhice (*Despre republică*, cartea I, 45). În august 44, Cicero şi-a început în senat seria atacurilor împotriva lui Antoniu, *Filipicele*. Datorită lor va pleca în exil, unde va fi asasinat din ordinul acestuia.

Cicero a jucat un rol de mediator cultural, care a dat o mână de ajutor la răspândirea gândirii greceşti în lumea latină: cunoştea limba greacă, stătuse în Grecia şi susţinea că limba latină este la fel de pertinentă pentru viaţa intelectuală ca limba greacă. Chiar dacă textele sale sunt de multe ori eclectice (*Des fins ultimes des biens et des maux)*, el este mai apropiat de stoicism, referinţa lui principală fiind Panetius (filozof din Rhodos, mort în 111 î. Hr.); tratatul despre destin (*De fato)* este un clasic al filozofiei stoice (pe care Sfântul Augustin* încearcă să-l respingă afirmând în acelaşi timp liberul-arbitru uman şi faptul că ordinea cauzelor este determinată de Dumnezeu [*Cetatea lui Dumnezeu**, cartea V, 9]. Cicero reia de la stoicism ideea caracterului natural al sociabilităţii şi al cetăţii (viaţa socială este efectul unui instinct gregar şi nicidecum al unei convenţii sau al unui contract*), ca şi ideea unui drept natural, care se deosebeşte de dreptul care există în mod pozitiv în diferitele cetăţi şi care, eventual, i se opune. Distincţia între ceea ce este frumos din punct de vedere moral şi urât

din punct de vedere moral nu este nici întâmplătoare, nici rezultat al vreunei înţelegeri; dreptul *(jus)* nu este ceea ce hotărăşte o putere, ci ceea ce este conform cu dreapta natură: „Dacă dreptul nu se întemeiază pe natură, atunci toate virtuţile dispar". O „republică*" *(res publica)*, sau lucru al poporului *(res populi)* nu este orice agregat uman sau orice turmă, ci doar „un grup numeros de oameni asociaţi unii cu alţii prin adeziunea la aceeaşi lege *(juris consensu)* şi printr-o anumită comunitate de interese *(utilitatis comunione)*" (*Republica*, cartea I, 25). Cu alte cuvinte, este fals să afirmi că este cu neputinţă să guvernezi fără nedreptate, ci, dimpotrivă, trebuie să susţii că, fără o adevărată dreptate, nicio guvernare nu este cu putinţă (*id.*, cartea II, 44). Despre această patrie, despre acest popor întemeiat pe dreptul natural se poate spune că salvarea îi este legea supremă: *Salus populi suprema lex*.

În *Despre republică*, Cicero îi atribuie lui Scipio Emilian un vis în care acesta îl vede pe strămoşul său Scipio Africanul, învingătorul lui Hannibal şi distrugătorul Cartaginei, în timpul celui de al treilea război punic. Scipio Africanul aduce un elogiu virtuţii civice a cărei nemurire este o temelie. Prin gura lui Laelius, prietenul lui Scipio, Cicero pledează în favoarea legii, o cuvântare care aminteşte atât de Platon (şi de celebra prozopopee a Legilor din *Criton*) cât şi de Aristotel şi de izonomie*: „Întrucât legea este legătură a societăţii civile *(civilis societatis vinculum)* şi întrucât principiul legii este egalitatea, care este dreptul cu care rămâne o societate de cetăţeni când condiţia cetăţenilor nu este egală?" (cartea I, 32). Pe această bază se poate întemeia o religie civică.

Spiritul civic al cetăţii antice a fost încorporat în gândirea politică din Occident prin intermediul lui Cicero. Tradiţia ciceroniană nemijlocită în lumea romană este importantă; astfel Augustin* povesteşte felul în care lectura lucrării *Hortensius* (un text pierdut despre filozofie) a făcut să se ivească în el, evident fără să o satisfacă, dorinţa de Dumnezeu (*Confessions*, cartea III, 3). Augustin se foloseşte de Cicero în mod pozitiv, însă cu gândul de a-l depăşi, reluând îndeosebi noţiunea de popor*, dar cu intenţia de a o întoarce împotriva Romei (*Cetatea lui Dumnezeu*, cartea XIX, 21). Aşa cum îl defineşte Cicero, „poporul" nu poate fi al unei cetăţi terestre, ci corespunde comunităţii* de cetăţeni din cetatea lui Dumnezeu, care constituie sigurul „popor" care trăieşte în iubire şi pace. Augustin face şi o apreciere a omului politic Cicero într-un pasaj închinat războaielor civile, care au fost pentru Roma mai nefaste decât războaiele cu străinii: el afirmă că, întrucât l-a susţinut pe viitorul Augustus împotriva lui Antoniu, care a pus să-l ucidă, Cicero făcuse dovadă de orbire şi lipsă de prevedere *(usque adeo caecus atque improvidus futurum)* [*Cetatea lui Dumnezeu*, cartea III, 30].

Ulterior, Cicero a făcut obiectul unor readaptări periodice: astfel, la începutul secolului al XV-lea, florentinul Leonardo Bruni*, una din figurile cheie ale umanismului civic, traduce din nou *Politica** de Aristotel* folosind latina lui Cicero, diferită mult de latina medievală. Un alt exemplu: la mijlocul secolului al XVI-lea, Melanchthon*, prietenul şi colaboratorul lui Luther*, comentează traducerea în latina ciceroniană a cărţii lui Aristotel pe care tocmai am pomenit-o şi scrie o

prefaţă la *De officiis,* care este un elogiu adus vieţii sociale.
→ SOCIETATE CIVILĂ; SOCRATE.

Bibl.: Cicero, *De la république* şi *Des lois,* traducere Appuhn, Garnier-Flammarion, nr. 83; *On Duties (De officiis),* ediţie de M.T. Griffin şi A.T. Atkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; *Les Stoïciens,* ediţie şi traducere de Emile Bréhier, „La Pléiade", Gallimard.

clasificarea regimurilor politice.

Tipologie care clasifică constituţiile* şi sistemele politice.

ENCICL. Prima clasificare a regimurilor politice în Grecia se găseşte la Herodot într-o dezbatere despre calităţile respective ale democraţiei, oligarhiei şi monarhiei, între conjuraţii perşi care i-au executat pe magi. Clasificarea regimurilor apare astfel – şi este întotdeauna – în strânsă legătură cu o valorizare (criteriile clasificării sunt, din acest motiv, hotărâtoare) şi cu nişte decizii, deoarece conjuraţii reţin ca regim monarhia care îi va reveni lui Darius (*Anchetă despre monarhie**, III, 80). După părerea lui Darius, guvernarea de către o singură persoană, dacă aceasta are „virtuţile cerute", este „cea mai bună cu putinţă", pe când un alt conjurat, partizan al unui regim popular, prezintă monarhia* ca pe o tiranie* în care monarhul schimbă obiceiurile ancestrale, ultragiază femeile, osândeşte la moarte pe oricine fără judecată.

În *Republica**, Platon* distinge cinci tipuri de regim. Pe de o parte, statul ideal cu tripartiţia funcţională. Cele patru regimuri rele, cu tipurile de oameni care le corespund, sunt timocraţia*, aristocraţia*, oligarhia*, democraţia*. Regimurile acestea se succed datorită unui principiu interior de corupţie* care le condamnă: un regim (*politeia)* este ameninţat atunci când dezbinarea (*stasis**) se interpune între elementele care îl alcătuiesc. Astfel, oligarhia sfâşie cetatea printr-o discordie (*stasis)* între bogaţi şi săraci în care aceştia câştigă fie datorită unei victorii militare (eventual cu ajutorul unei cetăţi democratice din afară), fie deoarece oligarhii se sperie.

În *Politicul**, Platon face o altă clasificare, cu şapte tipuri de regim. El construieşte conceptul unui regim perfect, dar de neatins, pus în slujba Ideii regulatoare. Şi introduce o diferenţă care desparte în două grupuri simetrice fiecare regim, deosebite prin calitatea şi numărul guvernanţilor (monarhie, oligarhie, democraţie), după cum există sau nu o lege scrisă. Regimurile care se bazează pe legalitatea legii scrise au mai multă valoare decât cele în care nu există norme stabile. La Herodot, tirania se opune monarhiei prin faptul că tiranul este lipsit de virtuţi moderatoare şi de prudenţă, în vreme ce Platon, în *Politicul,* întemeiază opoziţia pe absenţa sau prezenţa legii scrise: scrisul este un leac împotriva anomiei*.

CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE ÎN *REPUBLICA* DE PLATON

Numele regimului	regalitate	timocraţie	oligarhie	democraţie	tiranie
Principiul care le guvernează şi corupe		ambiţia	bogăţia	libertatea	sclavia

Există, după părerea lui Aristotel (*Etica nicomahică*, VIII, 10), trei forme de guvernământ şi trei tipuri de corupţie*: regalitate, aristocraţie, timocraţie (în care magistraţii sunt numiţi după cens), când aceste regimuri sunt viciate avem: tiranie, oligarhie, democraţie. Putem face o analogie cu viaţa privată: monarhia este după chipul raportului tată/copii, aristocraţia după cel al raportului bărbat/soţie, timocraţia după chipul relaţiilor între fraţi, care sunt egali între ei. În cele trei forme drepte de guvernare, puterea este exercitată în vederea „avantajului comun" (*to koine sumpheron*), în vreme ce în constituţiile deviate guvernele acţionează în funcţie de avantajul guvernanţilor. Spre deosebire de „interesul general", formula „avantaj comun" permite înţelegerea faptului că regimul politic poate avea la bază o asimetrie structurală între guvernanţi şi guvernaţi. Problemele legate de clasificarea regimurilor politice nu şi-au pierdut, de la greci încoace, din actualitate. Şi am putea fi ispitiţi să clasificăm aceste clasamente. Pot fi deosebite două mari orientări taxinomice (taxinomia este ştiinţa clasificărilor despre care se ştie că, cel dintâi, Aristotel a sistematizat-o în zoologie): una în care clasificarea regimurilor se interesează în esenţă de modalităţile de deţinere a puterii de stat, cealaltă în care clasamentul se preocupă de funcţionarea societăţii în întregul ei. Societatea aristocratică pe care o teoretizează Tocqueville este o monarhie, însă faptul cel mai important constă în existenţa ierarhiei, centralizările* monarhistă sau republicană nedeosebindu-se una de cealaltă. Tocmai de aceea Tocqueville poate făuri entităţi conceptuale ce pot părea ciudate, de pildă, despotismul democratic*. Una dintre chestiunile invariabile ale clasificărilor, fie că ţin de o logică mai juridică sau mai sociologică, este aceea că ele grupează şi opun. Aşa se întâmplă cu cele trei tipuri de regim ale lui Montesquieu*, în care democraţia se împarte în două genuri, în care opoziţia totalitarism*/democraţie* nu-şi capătă sensul deplin decât în măsura în care se distanţează de opoziţiile capitalism/socialism şi fascism/comunism. → DESPOTISM ORIENTAL; MONTESQUIEU; SOCIETATE DESCHISĂ/SOCIETATE ÎNCHISĂ.

comerţ. Vânzare şi cumpărare de mărfuri. Activitate economică.

ENCICL. Autorii moderni se clasifică în două grupuri: cei care deplâng dezvoltarea comerţului sau o condamnă şi cei care văd în ea baza pozitivă a unei noi forme de societate. În a doua categorie: Hume* (*Eseuri politice*, 13: „Of commerce", şi 14: „Of refinement of arts") sau Constant. Importanţa comerţului ca temei al unei transformări sociale şi politice a Cetăţii este cu multă claritate prezentată de Montesquieu*: „Oamenii politici greci, care trăiau într-o formă de guvernământ populară [democraţia], nu

SCRIEREA ŞI CLASIFICAREA CONSTITUŢIILOR ÎN *POLI TICUL*DE PLATON

		Numărul	*şi calitatea*	*guvernanţilor*
		unul singur	**bogaţi**	**mulţimea poporului**
Respectarea legilor scrise	**da**	Monarhie	Aristocraţie	Democraţie cu reguli
	nu (=anomie)	Tiranie	Oligarhie (licenţioasă)	Democraţie fără reguli

recunoşteau o altă forţă care să-i poată susţine decât cea a virtuţii. Cei din ziua de astăzi nu ne vorbesc decât despre manufacturi, comerţ, finanţe, bogăţii şi chiar de lux" (*Despre spiritul legilor,* cartea III, cap. 3). Englezul Mandeville, în *Fabula albinelor* (1714), susţinuse paradoxul că viciile private pot fi virtuţi publice (ceea ce în sociologie s-ar caracteriza astăzi ca un efect emergent pozitiv, opus efectului pervers, cf. R. Boudon, *Traité de sociologie,* PUF, 1994). Omul care doreşte să trăiască în lux dă de lucru şi combate, fără să vrea, mizeria socială. Voltaire apreciază şi el pozitiv producţia şi circulaţia bogăţiilor: în articolul „Luxul" din *Dicţionarul filozofic,* el pune faţă în faţă Sparta, care a avut câţiva căpitani, şi Atena al cărei lux i-a dat pe Sofocle şi Fidias.

În partea opusă îl găsim, bineînţeles, pe Rousseau*. Dar şi pe Nietzsche*, cu o altă viziune (despre care ne dăm seama că l-a citit pe Flaubert, care în *Educaţia sentimentală* îl prezintă pe domnul Arnoult şi firma lui, intitulată oribil „Arta industrială", şi pe bancherul Dambreuse, care „ar fi plătit ca să se vândă"). Egalitarismul sterilizator este, pentru Nietzsche, o ameninţare generată de sistemul de schimburi generalizate din societatea modernă, care este nivelator: „Intenţia care îşi ia drept ţintă obţinerea de drepturi egale şi nevoi egale este aproape o consecinţă inevitabilă a formei noastre de civilizaţie a comerţului şi de egalitate a valorii politice a sufragiilor, duce la excluderea şi pieirea treptată a oamenilor superiori, mai periculoşi, mai ciudaţi şi în fond cei mai noi: faptul de a experimenta încetează, ca să zicem aşa, şi este atinsă o anumită stare de stagnare" (Nietzsche, *Oeuvres,* Gallimard, volumul XIII, p. 265). Critica „fetişismului mărfii" făcută de Marx, care arată felul în care întreaga viaţă socială este reglată de valoarea de schimb, a stat la baza unei critici a societăţii comerciale: triumful semnului, al unui semn care nu ar mai avea referent, asupra obiectului fiind una dintre trăsăturile care caracterizează lumea postmodernă*. Dacă mărfurile ar putea vorbi, ele ar spune că nu le pasă de valoarea lor de folosinţă şi că nu contează decât valoarea lor de schimb (*Capitalul,* cartea I, cap. 1, „Caracterul de fetiş al mărfii şi secretul ei"). Acolo unde domneşte marfa, spune Marx, persoanele nu mai sunt decât nişte „reprezentante ale mărfii pe care o posedă", „măştile" cu care se împopoţonează, după împrejurări, nu sunt decât „personificările raporturilor economice pe care le întreţin unele faţă de altele" (*id.,* cap 2, „Des échanges"). Vorbăria goală şi aiuritoare a *Ilustrului Gaudissart,* negustorul flecar închipuit de Balzac, ar fi comentariul potrivit unei lumi în care triumfă idolii negoţului.

→ ALIENARE; AUTARHIE; DESPOTISM ORIENTAL; *DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR*; HEGEL.

Bibl.: Mandeville, B. de ~, *The Fable of the Bees, or Private Vices Publick Benefits. Containing several discourses, that demonstrates that human frailties may be turned to the advantage of the Civil Society,* 1714; tradusă în limba franceză în 1740 cu titlul: *La Fable des abeilles ou les Fripons devenus honnêtes gens, avec les commentaires ou l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public,* Vrin, 1990.

comunitate. Grup ai cărei membri au anumite legături care îi asociază sau îi întruneşte în chip statornic.

ENCICL. Sub conceptul de „comunitate" (*koinonia),* Aristotel rânduieşte

grupări (pe care le-am putea numi „asociaţie", „societate" – în latina medievală le găsim traduse prin: *communicatio* sau *societas*) ale căror elemente alcătuitoare au un interes comun. El vorbeşte despre „comunitate" când se referă atât la animalele gregare, cât şi la familia de oameni. În societăţile omeneşti există numeroase comunităţi diferite, care sunt înglobate în comunitatea politică (sau societatea civilă*) al cărei scop este interesul comun. Fiecare comunitate este caracterizată de scopul său specific. Acesta este un tip de analiză a societăţii pe care îl mai găsim şi la Leibniz. Dimpotrivă, putem scoate din opera lui Kant* o definiţie a comunităţii în care nici funcţia, nici finalitatea ei nu sunt elemente pertinente: el desemnează prin comunitate (*Gemeinschaft)* un sistem în care elementele acţionează şi reacţionează unele asupra altora asemenea corpurilor în mecanica lui Newton.

Anumiţi autori deosebesc comunităţile nu numai prin scop, ci şi prin tipul de legătură care există între elemente. Cu toate că el nu o face, am putea fi ispitiţi să folosim doi semnificanţi deosebiţi pentru societatea aristocratică ierarhică şi societatea individualistă egalitară a lui Tocqueville, întrucât natura raporturilor sociale de la una la cealaltă diferă foarte mult (filiaţia este tipică pentru cea dintâi, contractul pentru cea de a doua).

Ferdinand Tönnies a propus, în 1887, o distincţie conceptuală între două forme de raporturi reciproce între voinţe (care nu caută să se distrugă reciproc: am ieşit din starea de natură*, aşa cum o vedea Hobbes*). Comunitatea (*Gemeinschaft)* este un grup în care asociaţia este „o viaţă reală şi organică", iar societatea (*Gesellschaft)* „un agregat mecanic şi artificial". În comunitate este inclus ceea ce este intim, încrezător, care trăieşte numai în colectiv; încă de la naştere te afli împreună cu cei din comunitatea ta, legaţi la bine şi la rău. În societate intri ca „pe teritoriu străin". „Comunitatea este de limbă, de moravuri, de credinţă, iar societatea de muncă, de călătorii, de ştiinţe." Modelul de relaţie specifică dintr-o comunitate este relaţia mamă–copil; tipul de relaţie socială este schimbul de mărfuri prin intermediul banilor. Folosind categoriile lui Marx, pe care Tönnies îl citează deseori, vom spune că valoarea de folosinţă trimite la comunitate şi că valoarea de schimb este socială (nu este oare preţul, după părerea lui Marx, fixat în funcţie de timpul de lucru socialmente necesar?). Comunitatea organizează statute, societatea se bazează pe contracte. Putem avea totuşi îndoieli că o opoziţie binară poate fi suficientă ca să justifice diversele structuri ale legăturii sociale*.

Existenţa în acelaşi timp a unor puternice ideologii individualiste legate de economia de piaţă concurenţială şi a unor puternice modele comunitare (fie legate de o izolare silită, fie de alegerea unei vieţi împărţită cu semeni de care eşti unit prin aceeaşi diferenţă care te deosebeşte de alţii) explică, în parte, însemnătatea dezbaterii din Statele Unite dintre „adepţii comunităţii" şi „liberali" (o dezbatere care a mai avut loc, sub anumite aspecte, între marxişti şi kantieni, de pildă, în Franţa). Apariţia lucrării *Teoria dreptăţii* de Rawls, în 1971, a fost punctul de pornire al unei discuţii la fel de aprinse după douăzeci de ani: teoria „poziţiei originare", a „vălului de ignoranţă" se ocupa mai întâi de noţiuni de tip kantian, trimiţând la individualismul liberal. Disputa ulterioară opune teoriile care îl avantajează pe individul subiect liber şi autonom (care trimite la

modelul kantian şi la Declaraţiile drepturilor omului din secolul al XVIII-lea) şi pe cele pentru care comunitatea, în sânul căreia oamenii îşi fac educaţia morală şi de la care moştenesc valori şi tradiţii, are întâietate. Unii ocupă poziţii intermediare. Însă acestea sunt, cu oarecare aproximaţie, opuse: tradiţia contractului; patriotismul cosmopolitismului; tânărul Marx din *Chestiunea evreiască* lui Rawls; Aristotel, Sfântul Toma d'Aquino, Hegel lui Kant. Dezbaterea se complică prin încrucişarea cu chestiunea pluralismului cultural (sau multiculturalism): „subiectul" kantian nu este cumva produsul unei culturi date, care n-ar avea niciun drept să se impună mai mult decât altul? Universalul nu este cumva invenţia unei societăţi particulare? Liberalismul este bănuit de intoleranţă şi „suspectat că disprețuieşte autenticitatea „eului" încastrat în nişte grupuri care au experienţe şi perspective specifice" (Leca, p. 236). Însă a nu judeca o comunitate decât după valorile proprii nu este acesta oare relativism radical, nihilism (ce să zicem de extirpare, dacă este cutuma unei comunităţi)?

În orice, caz Rawls, în unele versiuni ale teoriei sale iniţiale, susţine că „teoria dreptăţii ca echitate renunţă la idealul comunităţii politice, dacă înţelegem prin asta o societate politică unită printr-o doctrină unică, religioasă, filozofică sau morală", dar că ea este compatibilă cu pluralismul deoarece unitatea societăţii rezultă dintr-un „consens realizat prin verificarea mărturiilor" în jurul unei „concepţii politice despre dreptate care să-i convină unui regim constituţional" (*Liberalismul politic*, p. 246). După această ipoteză am găsi „un conses prin verificarea mărturiilor" între doi cetăţeni dornici să respecte principiile statului de drept* în Franţa, unul deoarece regăseşte subiectul autonom kantian, celălalt doarece se înscrie în tradiţia republicană care a întemeiat comunitatea naţională. Liberalismul şi pluralismul nu mai sunt, prin urmare, în absolută opoziţie.

→ ARISTOCRAŢIE; CETĂŢEAN; PRIETENIE; STAT-NAŢIUNE; *TEORIA DREPTĂŢII.*

Bibl.: Bertin, Da Silveira, Pourtois (eds.), *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997; Leca, J., „La démocratie à l'épreuve des pluralismes", în *Revue française de science politique*, vol. 46, nr. 2, pp. 225–279, aprilie 1996; Rawls, J., „Le domaine du politique et le consensus par recoupement", în *Justice et démocratie*, Le Seuil, 1993; *Libéralisme politique*, PUF, 1995; Taylor, C. *et alii*, *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994; Tönnies, F., *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), Retz, 1977.

Confesiunea de la Augsburg. Mărturie de credinţă reformată prezentată în faţa Dietei din Augsburg, în anul 1530, la cererea lui Carol Quintul. Respinsă de catolici, ea a făcut obiectul unei apologii din partea lui Melanchthon*.

ENCICL. Legitimarea societăţii civile* şi a supunerii faţă de un principe, chiar dacă nu constituie miza principală a unei tentative de acord între reformaţi şi catolici, prezintă totuşi importanţă într-o vreme în care amintirile legate de Războiul ţărănesc sunt foarte recente, iar anabaptismul capătă amploare. Protestanţii, susţinuţi doar de o mică bază politică teritorială (Saxa electorală), socotesc că prinţii nu trebuie îndepărtaţi. Conform cu articolul 16 din „De l'ordre civil", dispoziţiile civile legitime sunt binefaceri ale lui Dumnezeu: le este îngăduit creştinilor

să exercite puteri civile, să pronunţe hotărâri judecătoreşti, să facă dreptate conform cu legile în vigoare, să ducă un război drept, să facă contracte conforme cu legea, să posede bunuri, să se căsătorească, să depună jurământ în faţa puterilor civile care o cer. Anabaptiştii care interzic creştinilor aceste îndatoriri civile sunt condamnaţi: aşezarea perfecţiunii evanghelice în cadrul renunţării la drepturile civile, iar nu în cadrul temerii de Dumnezeu, este o greşeală. Într-adevăr, Evanghelia, care predică dreptatea veşnică a inimii, nu schimbă nici rânduiala publică (*politeia*), nici viaţa domestică (*oconomia*), însă cere să fie păstrate ca nişte instituţii divine, în sânul cărora trebuie să se practice binefacerea, fiecare după vocaţie (*Beruf*). De aceea creştinii trebuie să asculte de magistraţi şi să se supună legilor, cu excepţia cazurilor în care aceştia îndeamnă la păcat, şi, în această situaţie, ei trebuie să asculte mai degrabă de Dumnezeu decât de oameni (*Faptele apostolilor*, V, 40).

Concepţia despre societatea civilă propusă de Confesiune se regăseşte, în mare, la Luther şi Calvin. Acesta din urmă îi consacră un capitol din marea lui lucrare *Instituţia religiei civile* (ediţia I, 1536, ultima ediţie pregătită de Calvin, 1560), „Despre guvernarea civilă": el îi acuză pe *„phantastiques"* (fanatici), adică pe anabaptişti, că vor să instaureze pe pământ împărăţia lui Dumnezeu şi, în epistola către Francisc I, scrisă după Afacerea dulapurilor (1534), Calvin scotea în evidenţă faptul că nu avea nicicum în vedere o schimbare politică subversivă.

Bibl.: Melanchthon, P., *La Confession d'Augsbourg et l'apologie*, traducere din limba latină de P. Jundt, prefaţă de P. Chanu, Ed. du Cerf, 1989.

Constituţia Atenei. Operă de Aristotel* care prezintă o istorie constituţională a Atenei şi un tablou al instituţiilor sale în epoca în care textul este redactat.

ENCICL. Textul acesta făcea parte dintr-un ansamblu de 158 de constituţii strânse de Aristotel şi de elevii săi şi care au fost folosite ca bază documentară pentru *Politica*. S-a păstrat numai *Constituţia Atenei*: textul a fost regăsit la sfârşitul secolului al XIX-lea pe versoul unui papirus financiar achiziţionat de British Museum. Deşi are lacune, textul aduce informaţii de neînlocuit despre nomoteţii* atenieni (Dracon, Solon*, Clistene) şi despre organizarea puterii. Scoate în evidenţă importanţa legii – şi a legii scrise – în viaţa politică, fapt care ne dă dreptul să vorbim de un stat de drept, chiar dacă folosirea acestei formule poate părea imposibilă pentru o societate în care continuă să existe sclavia. Textul aduce numeroase precizări despre *politeia** ateniană, de pildă despre cetăţenie, şi arată, între altele, însemnătatea practicilor religioase în funcţionarea instituţiilor politice. → CETĂŢEAN; *CONSTITUŢIA SPARTEI.*

Bibl.: Aristotel, *Constitution d'Athènes*, Xenofon, *Constitution de Sparte*, prezentare de D. Colas, „Tel", Gallimard, 1996.

Constituţia Medinei. Document arab din secolul al XVII-lea cunoscut sub acest nume, care i-a fost atribuit târziu.

ENCICL. Este vorba (ca şi pentru *Marea Cartă**) mai degrabă de un tratat de pace care, în acest caz, stabileşte înţelegeri între triburi şi îndeosebi cu triburile evreieşti.

Textul este posterior expatrierii lui Mahomed din Mecca şi sosirii lui la Medina, cunoscut ca „hegira" (septembrie 622), însă Mahomed este puţin pomenit, mai cu seamă pentru a arăta că toate neînţelegerile trebuie să-i fie înfăţişate (paragrafele 23, 24): rolul politic al lui Mahomed, desemnat ca trimis al lui Dumnezeu, este mai mult acela al unui şef de clan care trebuie să ţină seama de ceilalţi şefi, decât al unui suveran atotputernic, însă îi este recunoscută calitatea de Profet. Constituţia afirmă că toţi credincioşii alcătuiesc o comunitate (*umma**) unică, ai cărei membri îşi datorează întrajutorare, însă vorbeşte şi despre evrei ca despre o comunitate care beneficiază de un soi de statut garantat.

Având ca idee centrală loialitatea faţă de propriul trib şi a triburilor aliate între ele, conceptele politice ale *Constituţiei Medinei* nu au nimic specific musulman şi evocă sistemele politice segmentare (sau de neam), aşa cum au fost înfăţişate de al-Farabi* sau analizate de antropologii E. E. Evans-Pritchard sau E. Gellner. Astfel, fiecare clan sau segment dintr-un clan este silit de colectivitate să plătească compensaţia în bani pentru sângele vărsat sau o răscumpărare cerută (paragraful 11); o crimă nu are aceleaşi implicaţii dacă a fost comisă în sânul aceluiaşi segment tribal sau dacă interesează două segmente diferite; credincioşii sunt cu toţii solidari faţă de necredincioşi (paragrafele 14, 17). Avem de-a face cu o logică a fuziunii şi a fisiunii tribale care, într-o cultură întemeiată pe Scriptură, face obiectul unei redactări. După cucerirea oraşului Mecca, puterea Profetului va fi asemănătoare cu aceea a unui autocrat*. *Constituţia Medinei* nu mai aduce niciun fel de lămuriri după moartea lui Mahomed (8 iunie 632), care a dus la instaurarea califatului*.

Bibl.: Textul Constituţiei tradus în limba franceză, în Watt Montgomery, M., *Mahomet*, Payot, 1959, pp. 474–479; Watt Montgomery, M., *La Pensée politique de l'islam*, PUF, 1995; Evans-Pritchard, E. E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* (1937), prefaţă de Louis Dumont, Gallimard, 1967; Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicholson, 1969.

Constituţia Spartei sau Republica lacedemonienilor. Text de Xenofon care prezintă regulile de viaţă în Sparta aşa cum le-a dorit legislatorul* ei, Licurg.

ENCICL. Xenofon descrie nu atât o organizaţie politică, cât nişte instituţii sociale care includ toate aspectele vieţii omeneşti, sexualitatea, alimentaţia, antrenarea pentru luptă, moravurile soldaţilor. Eugenismul ocupă un loc de prim-plan în organizarea socială a Spartei sau, mai exact, a cetăţenilor şi cetăţenelor din Sparta (Xenofon nu spune, de altfel, nimic despre celelalte categorii de locuitori ai Spartei, îndeosebi iloţi sau perieci), având în vedere menirea obligatorie a tuturor oamenilor: meseria armelor. Or, contrar celor afirmate de câţiva autori, anumiţi greci, Xenofon cel puţin, atribuie un rol pozitiv şi activ femeilor în zămislirea copiilor: calităţile fizice ale copiilor provin, după părerea lui Xenofon, din cele ale părinţilor, aşa că mamele, ca şi taţii, trebuie să fie „voinice". Întrucât el crede (credinţă care va fi refutată abia în secolul al XX-lea de genetică) în ceea ce s-ar putea numi moştenirea caracterelor dobândite, propune ca fetele să facă gimnastică

și să bea vin, iar cele care au soți bătrâni să găsească genitori tineri.

În Sparta toți cetățenii, și numai cetățenii, sunt militari. Astfel încât suntem tentați să facem o apropiere nu atât cu *Constituția Atenei*, așa cum a stabilit-o Solon*, ci cu idealul pe care îl găsim formulat într-un pasaj din *Legile* lui Platon, în care orice cetate se înclină în fața imperativului războiului. Însă, în modelul propus de Platon, conducătorul, asupra căruia cu toții (bărbați și femei) trebuie să aibă ochii ațintiți și să se obișnuiască să-i dea ascultare, joacă un rol hotărâtor. În Sparta cetățenii sunt „egali", „asemănători": nu este, prin urmare, deloc ilegitim să vorbim de democrație*.

Acapararea întregii vieți de către imperativele cetății (cu faimoasele exemple ale copiilor siliți să fure ca să se hrănească, ca să se înrăiască) face din republica lacedemonienilor o referință de prim ordin pentru cei care vor să pună față în față libertatea la moderni și la antici, așa cum o face, explicit, Benjamin Constant.

Se ivește, pe de altă parte, o problemă de interpretare referitoare le text și la autorul lui. Cum să explici faptul că Xenofon, care a fost un apropiat al lui Socrate și căruia i-a consacrat mai multe texte, poate să facă un soi de apologie a unui regim politic și social, a unei *politeia**, care pare opus viziunii lui Socrate? Căci Socrate nu șovăia să se împotrivească convenienților, să refuze să tacă și făcea să triumfe, chiar cu prețul vieții, ceea ce Hegel numește „subiectivitatea liberă", despre a cărei afirmare filozoful german socotește că avea să distrugă cetatea antică. Leo Strauss a propus să interpretăm textul lui Xenofon nu atât ca un elogiu adus lui Licurg, cât ca o satiră la adresa Spartei. Astfel, Xenofon descrie viața sexuală a spartanilor și libertatea moravurilor într-un chip care ne duce cu gândul că, probabil, pe aceste meleaguri se petreceau incesturi. Sau vorbește despre alimentația femeilor, lăsând să se înțeleagă că acestea puteau bea vin, ori alți autori vorbesc despre starea de ebrietate a femeilor spartane, după cum se mai pomenește că ele își arată pulpele dezgolite, făcând gimnastică asemenea băieților. Pentru cititorul grec cultivat, Xenofon vorbea, prin urmare, la modul ironic. Astfel, fostul elev al lui Socrate s-ar manifesta în două chipuri, însă în mod discret, prin maniera de a scrie și printr-un elogiu indirect adus Atenei față de Sparta.

→ CONSTITUȚIA ATENEI.

Bibl.: Aristotel, *Constitution d'Athènes*, Xenofon, *Constitution de Sparte*, prezentare de D. Colas, „Tel", Gallimard, 1996.

constituție. Ansamblu de reguli care organizează viața publică.

ENCICL. Se poate discuta dacă codificările din Orientul Apropiat arhaic sunt constituții (codul lui Hammurabi, de pildă, stela de la Luvru). În orice caz, constituția (*politeia**) se află în inima cetății grecești. În anumite cetăți este scrisă și chiar, după cum spune Aristotel despre constituția lui Solon* la Atena, gravată pe grinzi de lemn, ceea ce o face ușor de citit și intangibilă. Platon, în mitul lui Teut (povestit în *Fedru)*, consideră scrisul (*graphe)* inferior cuvântului (*logos)*: îl califică drept *pharmakon*. Din acest semnificant, care la Platon înseamnă medicament și/sau otravă, Derrida scoate argumente pentru a susține teza logocentrismului lui Platon și a metafizicii

occidentale în general. Totuși Platon dă o valoare (relativă) constituțiilor scrise în *Politicul* și, în *Legile*, face din scrierea constituțiilor un antidot (*alexipharmakon*) pentru dezordine; vom spune, așadar, despre Platon că este cel dintâi autor la care se manifestă grafocentrismul politic în Occident. Acesta capătă diferite forme, astfel trecerea de la statul natural la societatea civilă este prezentată de Locke ca fiind perioada trecerii de la legi nescrise (*unwritten laws*) la legi scrise (*Al doilea tratat despre guvernarea civilă*, paragraful 137). Să afirmăm, prin urmare, că societățile politice occidentale fac parte din cele care sunt pentru scrierea legilor. Și chiar atunci când constituția nu este un document redactat de o singură persoană și care a făcut obiectul unei deliberări speciale, un ansamblu de texte servește drept bază regulatoare organizării instituțiilor politice, cum se întâmplă în Anglia, unde autori precum Hume și Burke socotesc că istoria constituțională începe odată cu *Marea Cartă**.

Însă tipul de instituții pe care le înglobează constituția, și prin urmare definiția politicii, poate varia destul de mult. Dacă pentru Aristotel „constituția (*politeia*) înseamnă o formă de viață pentru cetate" (*Politica*, IV, 11), atunci ea îi include în principal, din punctul lui de vedere, pe magistrați, funcțiile lor, modul lor de funcționare. *Constituția Atenei** ne spune puține lucruri despre moravurile din Atena: aflăm felul în care un tânăr devine cetățean, însă nimic despre regulile vieții sexuale. Dimpotrivă, Xenofon, în *Constituția Spartei**, ne oferă multe informații (poate false) și anecdote (fără îndoială inventate) despre viața de zi cu zi din Sparta de pe vremea lui Licurg, despre bucătărie, îmbrăcăminte, educația copiilor, practicile sexuale, gimnastica băieților și a fetelor.

Rousseau, admirator înflăcărat al Spartei și al lui Licurg, folosește conceptul „constituție" fără să șovăie să dea diferite înțelesuri cuvântului, cum ar fi organizare a națiunii și dispoziție constantă a corpului. La începutul lucrării *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772), el se întreabă în ce fel un „stat atât de bizar constituit a putut să dăinuie atât de mult" („La Pléiade", p. 953) și, ceva mai departe, într-un capitol în care insistă asupra importanței unei „educații naționale" (să înțelegem patriotică), afirmă că respinge „deosebirile" care fac ca nobilimea bogată și cea săracă să fie educate în mod diferit și separat, căci „toți fiind egali prin constituția statului trebuie să fie educați împreună și în același chip [...]" (*id.*, p. 967). Și subliniază necesitatea gimnasticii, „partea cea mai importantă a educației", care trebuie să-l facă pe fiecare tânăr polonez să aibă o „constituție robustă" (*id.*, p. 968). În *Contractul social* (1762) [cartea III, cap. 11, „La Pléiade", p. 425], folosește aceiași semnificanți, „robust" „constituție", într-un capitol intitulat „Despre moartea corpului politic" în care explică faptul că până și statele cele mai bine „constituite", cum sunt Roma sau Sparta, trebuie să piară într-o zi. El plasează principiul perenității statului în cadrul puterii legislative și consideră că există o posibilitate de a contracara tendința statelor de a pieri, căci „constituția omului este opera naturii, cea a statului este opera artei". Paralelismele de acest fel, între om și stat, sunt foarte vechi, întrucât la găsim în schema *Republicii* lui Platon.

Totodată, dacă socotim metafora în toată rigoarea ei, singura constituție

adevărată ar fi cea care ar da viață societății civile. Acesta este un fel de a interpreta prezentarea făcută de Kant formării instituțiilor Franței în 1789, care pune în lumină deosebirea între mașina care nu are decât o „forță motrice" și ființa organizată care are în sine o „forță formatoare". „În felul acesta, cu prilejul transformării recente a unui mare popor într-un stat, s-a folosit deseori termenul «organizare» într-un mod foarte potrivit pentru instituirea magistraturilor etc., și chiar al întregului corp al statului. Într-adevăr, într-un asemenea întreg fiecare membru nu trebuie să fie doar un mijloc ci și, totodată, un scop, și, în timp ce contribuie la posibilitatea întregului, trebuie, la rândul său, în ce privește locul și funcția sa, să fie determinat de Ideea întregului" (*Critique du jugement*, paragraful 65) [1790]. În felul acesta elementele care formează instituțiile nu sunt dispuse unele lângă altele, ci fiecare este o parte dintr-o totalitate care parcă ar fi în el.

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* din 1789 în articolul 7 spune: „Orice societate în care nu este asigurată garantarea drepturilor și nici separarea puterilor determinată înseamnă că nu are constituție". Și, în preambul, „menținerea Constituției" și „fericirea* tuturor" sunt înfățișate ca înseși scopurile declarației. În acest dispozitiv constituția apare ca fiind altceva decât un ansamblu de reguli tehnice, deoarece nu are legătură numai cu organizarea puterilor publice ci și cu „societatea" însăși. Am putea, prin urmare, spune că oamenii au dreptul la o constituție care îi constituie cetățeni.

→ *POLIS*; POLITIE; STAT DE DREPT.

Bibl.: Colas, D., „La grammaire politique de l'Occident", în Aristotel, *Constitution d'Athènes*, și Xenofon, *Constitution de Sparte*, „Tel", Gallimard, 1996; Derrida, J., „La pharmacie de Platon", în Rousseau, *Oeuvres*, vol. III, „La Pléiade", Gallimard, 1964; Stubbs, W., *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*, 1907–1927.

constituție mixtă. Formă de constituție* care, combinând trăsăturile diferitelor tipuri de regim, le-ar fi superioară.

ENCICL. Noțiunea nu are sens decât raportată la clasificarea* regimurilor politice din Antichitate. În *Politica* (cartea IV, 8), Aristotel, după ce face o clasificare a regimurilor politice, creează conceptul de „guvernare constituțională" (*politeia**), care este un amestec de aristocrație* (guvernare de către oamenii cei mai buni) și de oligarhie* (de către cei mai bogați), constituția aceasta fiind, după părerea sa, excelentă. Viața fericită, după cum scrie în *Etica nicomahică*, fiind o viață trăită în virtute*, iar aceasta fiind o medie, o stare intermediară, cea mai bună societate civilă* va fi cea guvernată de oameni de mijloc, o cetate în care „clasa de mijloc" este numeroasă și mai puternică decât a celor bogați și săraci împreună. Cetatea mare, după această logică, este cea din care vor ieși mai mulți hopliți (infanteriști care alcătuiesc elementele de bază ale armatelor grecești în epoca clasică) decât meșteșugari. Acest grup social intermediar este alcătuit din oameni „egali și asemănători". Însemnătatea numerică a clasei de mijloc reduce numărul facțiunilor în cetate și acest lucru are valoare în termen relativ și absolut: este de preferat o cetate numeroasă, deoarece însemnătatea numerică a clasei de mijloc este, în sine, un factor de protecție împotriva răzvrătirii (*stasis**). Lui Aristotel îi pare

rău că în epoca sa obiceiul în cetate este să încerci să domini şi, prin urmare, în caz de nereuşită, să trebuiască să te supui în loc să cauţi egalitatea (*Politica**, IV, 11. Sfântul Toma d'Aquino a reluat reflecţia aristoteliciană despre constituţia mixtă).

Polibiu, un grec romanizat, dă o altă viziune despre constituţia mixtă, care are legătură cu un elogiu adus instituţiilor romane. Conform teoriei clasificării şi coruperii regimurilor politice emisă de Platon, regalitatea degenerează în tiranie*, care dă naştere aristocraţiei, care devine oligarhie, iar oligarhii doborâţi lasă locul democraţiei*. O constituţie care ar asocia puterea tuturor (democraţia), a celor mai buni (aristocraţia) şi a unuia singur (monarhia) ar fi ferită de degenerescenţă. Consulii, senatul şi poporul sunt cele trei componente ale constituţiei romane corespunzând celor trei regimuri astfel asociate, constituţie căreia Polibiu îi aduce un elogiu şi o ridică la rang de model. El lasă totuşi deschisă posibilitatea unei degradări a constituţiei mixte aflată în puterea plebei (*ohlocraţie*), datorită luptelor interne într-o cetate în care domneşte, de multă vreme, prosperitatea.

Capitolul 7 din cartea a III-a din *Contractul social** este intitulat „Despre guvernările mixte". Este deosebit de scurt, căci în sistemul lui Rousseau tipologia regimurilor îşi pierde mult din interes datorită identităţii dintre popor şi suveran. Totuşi, Rousseau face deosebirea între guvern şi stat şi cugetă la găsirea celui mai bun mod de a funcţiona al guvernului. În legătură cu „împărţirea" puterii executive, el trimite le modelul englez. Pretinsa separare a puterilor în Anglia (teoretizată de Montesquieu*, *Despre spiritul legilor,* cartea XI, cap. 6) a fost deseori prezentată ca o formă de constituţie mixtă, dar suntem departe de Aristotel, la care constituţia mixtă interesează morfologia socială în întregul ei şi nu numai instituţiile, sau de Polibiu, la care împărţirea se face după număr şi calitate şi nicidecum după funcţie.

Ideea unei combinatorii constituţionale a cunoscut numeroase variante: Constant deosebeşte cinci „puteri" în cadrul monarhiei constituţonale: „1. Puterea regală; 2. puterea executivă; 3. puterea reprezentativă a duratei; 4. puterea reprezentativă a opiniei; 5. puterea judecătorească" (*Principes de politique,* 1815, cap. 2, ed. Gauchet, p. 280). Am putea, de asemenea, arăta felul în care anumite sisteme politice moderne asociază tipuri de dominaţie*, în sens weberian, diferite: a V-a Republică, cu de Gaulle după 1965, este un regim tradiţional (o continuare a monarhiei şi/sau a bonapartismului) charismatic (omul zilei de 18 iunie uns prin sufragiu universal direct) şi birocratic-legal (partidele politice).

Bibl.: Aristotel, *Politica.* Constant, B., *De la liberté chez les modernes,* ediţie îngrijită de M. Gauchet, „Folio", 1997; Nicolet, C., *„Les Idées politiques à Rome sous la République,* Armand Colin, 1964; Thomas d'Aquino, *Somme theologique,* II, 1q. 95, a 4.

conştiinţă de clasă. Acces al indivizilor care deţin acelaşi loc în raporturile de producţie la conştiinţa că aparţin unui grup alcătuit din indivizi identici.

ENCICL. Despre ţăranii parcelari francezi care oferă sprijinul lor lui Napoleon al III-lea, Marx spune cu brutalitate că sunt ca nişte „cartofi într-un sac" (*18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte).* Ei nu pot

într-adevăr să ajungă să aibă o conștiință de clasă datorită chiar modului lor de existență economică. Tocmai de aceea ei nu sunt uniți decât printr-o „religie comună", cea a bonapartismului. (Istoria ulterioară a lumii agricole în Franța a demonstrat că țăranii erau în stare să acceadă la conștiința de a avea interese comune de apărat.)

Dimpotrivă, în *Manifestul Partidului Comunist* (1848) Marx descrie felul în care luptele muncitorilor, întrepătrunderea lor cu dezvoltarea căilor ferate, care le așază statornic înaintea aceluiași antagonist, clasa burgheză, îi determină să ia cunoștință de coapartenența lor la un grup cu care au aceleași interese pentru care trebuie să lupte precum și de caracterul de neîmpăcat al dezacordului lor cu burghezia. Trecere de la clasa obiectivă la clasa subiectivă, de la grupul „în sine" la grupul „pentru sine". Sau, ca să folosim conceptualizarea lui Sartre din *Critique de la raison dialectique*, trecere de la grupul serial (al cărui model îl constituie mulțimea de călători care așteaptă autobuzul) la grupul subiect (de pildă, mulțimea care cucerește Bastilia).

În Rusia, întrucât autocrația, în care se cuprinde întreaga societate, nu a permis apariția unei clase burgheze educate și purtătoare de valori care au caracterizat burghezia în Occident, educația muncitorilor prin luptă este cu neputință, este de părere Lenin. Măcar dacă educația aceasta ar fi putut să-i ducă, dincolo de o conștiință sindicalistă, până la conștiința politică. Din această pricină, partidul trebuie să „importe" conștiința de clasă social-democrată pentru muncitori (*Ce-i de făcut?*, 1903). El constituie în felul acesta proletariatul și face să se ivească lupta de clasă, întrucât o luptă care nu ar fi politică (având ca ultim țel dictatura proletariatului) n-ar fi o luptă de clasă. În felul acesta, partidul este erijat ca producător al conștiinței de clasă și al luptei de clasă, pe când la Marx (cel puțin în *Manifest*), procesul era invers.

Dar, dacă partidul este deținătorul adevărului proletariatului, se înțelege de la sine că dictatura proletariatului nu poate fi decât dictatura partidului. De aceea natura, procesul de formare a luptei de clasă au dat naștere la numeroase dezbateri de-a lungul istoriei marxismului, însă chestiunea aceasta are legătură și cu unele probleme sociologice generale care au preț pentru mișcările sociale, pentru acțiunile organizate: în ce fel se trece de la un grup potențial (sau latent) la un grup efectiv (sau manifest)? De ce, de pildă, mobilizările feministe din anii 1970 în Europa Occidentală și în America de Nord au fost posibile și eficace?

→ BUNURI COLECTIVE; UNITATE DE VOINȚĂ.

contract. Înțelegere liber consimțită între două sau mai multe persoane sau instituții și care le angajează reciproc.

→ *DESPRE CONTRACTUL SOCIAL*; HOBBES; LOCKE; *PRINCIPIILE FILOZOFIEI DREPTULUI*; ROUSSEAU; SPINOZA; STAREA DE NATURĂ; *TEORIA DREPTĂȚII*; TEORIA JOCURILOR.

corporație, corporatism. Grup statutar definit prin exercitarea aceleiași profesii; ideologie care vrea să acorde corporațiilor un rol însemnat în organizarea politică.

ENCICL. Istoria înscrierii indivizilor în grupări profesionale este foarte complexă. Max Weber este de părere că deosebirea între cetatea antică și cetatea medievală

ține de faptul că în primul caz cetățeanul este soldat (pentru o vreme în Atena, tot timpul în Sparta), în vreme ce în Evul Mediu cetățenia își găsește temeiul în apartenența la o meserie (*Economie și societate*, volumul II, cap. 3, 5, 16). Hegel* face din corporație un element structurant al societății civile care trebuie, împreună cu poliția*, să împiedice fărâmițarea căreia concurența ar risca să-i dea naștere. Corporația are dreptul să-și gireze propriile afaceri și să facă oficiul de „a doua familie". Existența corporației este cu atât mai importantă cu cât în „societatea civilă" nu există nicio altă „comunitate"* în afara celor legal recunoscute.

Marx* consideră că importanța regulatoare acordată corporațiilor este o amăgire: concurența pe care Hegel o elimină la nivel individual va reapărea între corporații. El va arăta, pornind de la lectura critică a lui Hegel și de la moștenirea istoricilor Revoluției franceze, împărțirea societății civile moderne în clase antagoniste. Corporațiile, ordinele sunt forma pe care o căpătau clasele în societățile precapitaliste. Tocmai pentru a se opune doctrinei luptei de clasă a fost ridicat corporatismul la rangul de ideologie oficială de către anumite regimuri autoritare sau fasciste europene: între patroni și muncitori ar trebui să domnească înțelegerea, unitatea de interese, cum se pretindea că domnea odinioară între conducătorii de jurandă și companioni în sânul ghildelor.

→ ANOMIE.

Bibl.: Black, A., *Guilds & Civil Society in European political thought from the twelfth century to the present*, Methuen & Co., 1984; Weber, M., *La Ville* (1921), vol. II, cap. 16, *Economie et Société* (*Wirtschaft und Gesellschaft*).

corupție. Degradare a unei instituții sau a unui principiu; încălcare disimulată a normelor unei instituții în beneficiul unui individ sau al unui grup.

ENCICL. Ciclul guvernărilor poate fi descris, spune Platon*, ca un mecanism de corupție, astfel, când monarhia* este lipsită de legi, ea se transformă în tiranie*. Corupția mai poate însemna faptul că un om politic renunță la îndatoririle sau la obligațiile sale ca să obțină un beneficiu: Tocqueville vorbește de „corupție parlamentară" în timpul monarhiei din iulie pentru a-i înfiera pe parlamentarii care își părăseau idealurile în nădejdea obținerii unui post într-un minister sau a oricărui alt folos. Tipul acesta de comportare nu mai este calificat drept corupt în Europa secolului al XX-lea: cine s-ar mai scandaliza în zilele noastre că un deputat francez se îngrijește înainte de toate de realegerea sa sau că un om politic își organizează în așa fel cariera încât să ajungă ministru?

Înțelegem de cele mai multe ori prin corupție obținerea de beneficii oculte de către deținătorul unui post sau al unei funcții, care folosește puterile și drepturile legate de acest post sau de această funcție pentru a-l remunera pe corupător: căutarea de finanțări pentru partidele politice și înlesnirile oferite de descentralizare au avut drept rezultat în Franța o creștere a corupției în anii 1980. Însă un asemenea fenomen stârnește interes în toate țările și el nu se manifestă mai puțin în dictaturi și în regimurile autoritare decât în democrații (corupția regimului sovietic era masivă, însă invizibilă), chiar dacă unii

lideri populiști pretind că un regim de mână forte l-ar elimina: n-ar face, de fapt, decât să-l păstreze pentru un grup mai restrâns. Singurele metode în stare să combată în mod eficace corupția țin de publicarea hotărârilor, de existența organelor judiciare independente, așadar de recurgerea la mecanismele democratice. → CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE.

Bibl.: Mény, Y., *La corruption de la République*, Fayard, 1992.

cosmopolitism. Termen format din cuvinte grecești care denumesc Universul, atunci când este bine orânduit, *cosmos*, și cetatea, *polis*.

ENCICL. Pentru stoici, dintre care cei dintâi se născuseră la marginile lumii grecești (Zenon din Cittium sau Clistene), cosmopolitismul este o valoare politică. Marc Aureliu i-a dat cea mai elevată formulare în *Cugetările* la care lucra pe vremea când, fiind împărat al Romei, aștepta, pe malurile Dunării, sosirea barbarilor*. Universul este însuflețit de un foc creator care mai poate fi numit rațiune, logos, Dumnezeu sau Zeus. Sufletul omenesc este o parte din acest foc. Prin urmare, omul nu este o creatură izolată în natură, ci este membru al totalității raționale a cărei necesitate o poate pricepe. De aceea un om nu este cetățean al Atenei sau al Romei, ci este cetățean al lumii.

„Cosmopolitismul" este folosit în mod pozitiv de Kant*: umanitatea ar putea forma un tot condus de rațiune, este însă vorba de o Idee regulatoare, o orientare al cărei capăt pare vizibil și nespus de depărtat. Invers, „cosmopolitismul" este folosit de extrema dreaptă la sfârșitul secolului al XIX-lea ca o injurie: Barrès, de pildă, se opune cu înverșunare filozofiei lui Kant, căruia îi reproșează universalismul abstract, căruia îi opune legătura cu pământul și cu morții, după cum o ilustrează romanul său *Dezrădăcinații*. Termenul a mai fost folosit ca un stigmat în perioada Războiului rece în procesele organizate în „democrațiile populare" și în interiorul partidelor comuniste occidentale care propovăduiau un naționalism șovin, care este o constantă a anumitor partide comuniste (în Franța, de pildă, unde în anii 1980 se desfășoară o campanie numită „Să producem franțuzește", a cărei temă ar fi putut fi promovată și de extrema dreaptă).

Lévi-Strauss a arătat, într-un caz anume, felul în care importanța contactelor, a schimburilor între un grup și altele nu determinau în mod necesar o destructurare, o formă de anomie* pernicioasă, de stare schizoidă, dar că miturile puteau integra această diversitate. Cu alte cuvinte, nu putem trece de la inconștientul individual la „inconștientul colectiv" (pe care l-am putea apropia de identitatea națională), reprezentându-ne cosmopolitismul ca o amenințare la adresa unei colectivități și a presupusei ei identități, ci trebuie mai degrabă să-l socotim ca o situație specifică ce nu distruge o identitate preexistentă și substanțială.

→ EUROPA; HEGEL; *PROIECT DE PACE VEȘNICĂ*; ROUSSEAU; *TEORIA DREPTĂȚII*.

Bibl.: Lévi-Strauss, C., „Cosmopolitisme et schizophrénie", în *Le Regard éloigné*, Plon, 1983.

Cugetări despre Revoluția franceză. Lucrare a scriitorului și omului

politic englez Edmund Burke (1729–1797) publicată în 1790.

ENCICL. Sistematice, polemice, incisive, *Cugetările despre Revoluția franceză* alcătuiesc o lucrare clasică a contrarevoluției și a respingerii democrației (tradusă în limbile franceză și germană încă din 1791). *Cugetările despre Revoluția franceză* nu sunt, înainte de toate, un text adresat francezilor, ci englezilor, pentru a-i pune în gardă, Burke fiind mai târziu un adept înfocat al războiului împotriva Franței, chiar după sfârșitul Terorii, căci pentru el revoluția este un întreg, terorizant și terorist în totalitate. Burke luase partea insurgenților în timpul Războiului american de Independență și se aflase, cu acest prilej, alături de americanul Thomas Paine (care va răspunde *Cugetărilor* cu *The Rights of Man*, 1791 și 1792) și de un ecleziast unitarian, doctorul Price. *Cugetările* au forma unui răspuns la o cuvântare a acestuia din noiembrie 1789, ținută în fața Societății revoluției, la Londra, în care se situează de partea Revoluției franceze, arătând că această atitudine nu era incompatibilă pentru un englez cu iubirea pentru țara lui.

Condamnare generală a Declarației drepturilor omului, a politicii religioase, economice, administrative, a ideologiei, a moravurilor revoluției și ale revoluționarilor, de care nimic n-a scăpat. Din argumentar – căci, deși textul îmbracă deseori forma unui pamflet, el se întemeiază totuși pe o retorică a convingerii – reiese afirmarea temeiului divin pe care Burke îl atribuie „societății civile": „Noi știm și, mai mult decât atât, simțim în străfundul nostru că religia este baza societății civile și izvorul oricărui bine și al oricărei mângâieri" (p. 114, în ediția franceză). Pentru a-și susține afirmația, el citează într-o notă de subsol un fragment din *Legile* lui Cicero*, în care acesta afirmă că „zeii sunt stăpânii tuturor lucrurilor și le ocârmuiesc".

Însă referința sa etică este retorică, deoarece opoziția față de ateism este legată de apărarea Bisericii. De aceea am putea din acest punct de vedere să-l apropiem de unele curente care susțin că se inspiră din Sfântul Augustin*, afirmând superioritatea cetății lui Dumnezeu față de societatea civilă și afirmând că prima este reprezentată de Biserică. „Biserica noastră odată instituită, scrie el, este prima noastră prejudecată; nu o prejudecată rațională, ci o convingere care cuprinde o înțelepciune vastă și profundă. [...] instituția aceasta este, în mintea noastră, începutul, sfârșitul și mijlocul" (p. 116). Putem nota că Burke nu merge atât de departe cum fac cele două mari figuri ale contrarevoluției franceze, Joseph de Maistre și Louis de Bonald, care iau apărarea legitimității unui temei teocratic al politicii, însă deosebirea aceasta exprimă, înainte de toate, specificitatea Angliei unde, în mod evident, tot ceea ce ar putea fi socotit o punere în valoare a papei este cu neputință de înfăptuit (poziția religioasă a lui Burke este deosebit de complicată deoarece, născut la Dublin dintr-o mamă catolică și un tată protestant și crescut ca un protestant, a luat parte la elaborarea unui act care acordă drepturi mai însemnate catolicilor). După părerea lui, ateismul nu este o opinie legitimă, deoarece ar fi împotriva „rațiunii" și a „instinctelor" și dă o definiție a omului care o parafrazează pe cea a lui Aristotel („omul este un animal politic"*), înscriind omul în primul rând în

cetatea lui Dumnezeu și nicidecum în comunitatea* politică: „omul este din fire un animal religios" („man is by his constitution a religious animal"). El este, prin urmare, de părere că Biserica anglicană, denumită în mod obișnuit Biserica instituită (*Established Church*), este o instituție indispensabilă din punct de vedere politic: așadar, „consacrarea statului prin religia de stat". Aceasta este garanția respectului datorat statului, cât și a libertății cetățenilor, deoarece pentru a-și „garanta libertatea" cetățenii trebuie să dispună de o parte determinată de putere și este, prin urmare, necesară o religie care să-i amintească fiecăruia îndatorirea pe care o are (p. 117). „Contractul social"* caracteristic fiecărui stat nu este decât o clauză în „marele contract al societății veșnice", ordine universală care face legătura între „lumea văzută și cea nevăzută" (p. 123). Cei care ocupă o funcție (*office*) în stat sunt consacrați de Biserica instituită ca să-și facă o idee înaltă despre misiunea lor și nu se atașează nici de ceea ce este vulgar, nici de ceea ce este efemer. După părerea lui Burke, oamenii de stat „reprezintă însăși persoana lui Dumnezeu" (p. 117). Aceasta este o logică teologico-politică opusă celei prezentate în preambulul Declarației franceze a drepturilor omului din 1789, în care nu apare numele lui Dumnezeu, ci acela al unei Ființe Supreme care, prin prezența sa, garantează declarația făcută de „reprezentanții" poporului. Putem socoti (asemenea lui Philippe Raynaud) că toți contrarevoluționarii francezi vor radicaliza concepția lui Burke într-un sens teocratic, reducând, de asemenea, însemnătatea acordată dreptului natural. Ne putem, de asemenea, da seama de deosebirea dintre ei, lipsită de importanță din acest punct de vedere: este vorba de o devalorizare a „societății civile" în raport cu cetatea lui Dumnezeu, care determină acordarea unui rol nodal și matriceal în societatea omenească Bisericii, ca echivalent al cetății lui Dumnezeu. Burke, care denunță fanatismul ateu și care compară, din acest motiv, Revoluția franceză cu islamul, ar putea fi el însuși etichetat drept fanatic deoarece are intenția să reducă ceea ce Melanchthon*, întemeietorul teoriei moderne a fanatismului în secolul al XVI-lea, denumea un „interval" între cetatea lui Dumnezeu și societatea civilă și încearcă totodată să facă dovada unui fanatism antiateu. După o călătorie în Franța, în 1773, speriat de indiferența religioasă de pe continent, scria: „ateismul este lovitura cea mai oribilă și mai plină de cruzime ce poate fi dată societății civile [...] necredincioșii sunt nelegiuiți după constituție, nu a țării lor, ci a rasei omenești".

Spre deosebire de alți contrarevoluționari, Burke nu atacă revoluția engleză a cărei originalitate față de Revoluția franceză, care tocmai a izbucnit, încearcă să o pună în evidență. Revoluția din 1688 nu-și propusese să instituie o formă nouă de guvernământ, ci să păstreze moștenirea strămoșilor, care ar începe cu *Magna Carta* (*Marea Cartă**) [pp. 40 și 42]. Nu era prin urmare vorba, cu Petiția drepturilor din 1688, *Habeas corpus* din 1679, *Bill of Rights* din 1689, de a se baza, aș cum făcea Sieyès, pe niște „principii tot atât de abstracte" ca „drepturile omului", ci de a afirma drepturi pe care supușii „le aveau ca englezi din tată în fiu" (p. 41). Burke se ridică, în numele particularului, împotriva dictaturii universalului abstract (ca să folosim vocabularul lui Hegel). De unde

bine cunoscutul protest împotriva supremației orașului Paris (care va fi revendicat în secolul al XIX-lea de Michelet sau Hugo și contestat de Tocqueville*) [p. 250]. Și el zugrăvește „regiunile regatului" ca fiind „tocate în bucățele". „Ne împăunăm că am adoptat principiul geometric și că am vrut să punem capăt oricărei legături cu glia: nu vor mai exista, ni se spune, nici gasconi, nici bretoni, nici normanzi ci doar francezi care nu vor avea decât o patrie, o inimă, o adunare" (p. 252). După părerea lui, „legăturile încep în sânul familiei, trec apoi la varietatea și specificitatea vecinătății, care ține de niște împărțiri care datorează totul trecutului și nimic autorității*", „împărțiri care sunt imagini minore ale marii noastre patrii și care ne încălzesc sufletul" fără să scadă cu nimic iubirea purtată întregii țări (p. 252).

Critica abstracției Revoluției franceze va fi reluată, aproape cuvânt cu cuvânt, de Joseph de Maistre, care va arăta cu cât entuziasm îl citea pe Burke și afirma că acesta îi întărea convingerile în „ideile sale antidemocrate și antigalicane". În egalitarism, de Maistre denunță o abstracție: „Constituția din 1795, asemenea celor care au precedat-o, este făcută pentru *om*. Or, în lume nu există *om*. Am văzut, în viața mea, francezi, italieni, ruși etc. și chiar știu, datorită lui Montesquieu, *că poți fi persan*; cât despre *om*, declar că n-am întâlnit niciunul în întreaga mea viață; dacă există, eu habar nu am. [...] Însă o constituție făcută pentru toate națiunile nu este făcută pentru niciuna: este o pură abstracție; o operă scolastică făcută pentru a exersa spiritul după o ipoteză ideală; și care trebuie adresată *omului* în spațiile imaginare în care locuiește. Ce este o constituție*? Nu cumva soluția problemei următoare? Date fiind populația, moravurile, religia, situația geografică, relațiile politice, bogățiile, însușirile bune sau rele ale unei națiuni, să se găsească legile care i se potrivesc" (*Considérations sur la France*, 1796).

În secolul al XX-lea, Hayek* îl apreciază în mod pozitiv, găsind deja în opera lui opoziția între „constructivism" și „ordinea spontană" caracteristică și pentru el. Și, deși se situează într-o altă tradiție politică decât cea a liberalismului, H. Arendt este de părere că pledoaria lui Burke împotriva drepturilor omului nu este „nici perimată, nici reacționară" (*Imperialismul*, p. 156). Și am putea pune în evidență apropierea lui de critica progresistă a drepturilor omului făcând trimitere la Marx, care denunță iluzia mistificatoare a statului reprezentativ și a Declarațiilor drepturilor omului și ale cetățeanului, în mod deosebit în *Chestiunea evreiască* (1843). Emanciparea politică nu este, după părerea lui, decât o amăgire și evreii nu vor fi liberi decât atunci când „societatea civilă" (pe care Marx nu o opune, asemenea lui Burke, cetății lui Dumnezeu, ci statului) va fi fost prefăcută din temelii și alienarea* prin bani va fi dispărut, eliberându-i pe toți oamenii și mai cu seamă pe evrei. Imaginea evreului ca om al banului este și o temă a lui Burke: dacă dorește ca oamenii să fie particularizați în englezi sau francezi, în gasconi sau normanzi, în schimb el sancționează o specificitate, cea a evreilor. Un șir întreg de aluzii țintesc o apropiere între evrei și partizanii Revoluției franceze în Anglia, întărită de folosirea sistematică de către Burke a numelui străzii din Londra pe care se găsea Societatea revoluției, Old Jewry. Evreii apar ca un exemplu, negativ,

de oameni ai traficului financiar (pp. 60, 62). Remarcile acestea despre evreu, om al banului, nu au aici același sens ca la alți autori din secolul al XVIII-lea (la Montesquieu, de pildă, ele sunt însoțite de o critică a discriminărilor, ale căror victime sunt în Rusia, sau ale Inchiziției în Spania), deoarece coincid cu momentul în care abatele Grigorie face să triumfe principiul cetățeniei evreilor. Burke se definea el însuși, înainte de toate, drept un „cetățean al unui stat particular". Oare acest particularism revendicat nu implică un relativism etic și nu poate avea drept rezultat ceea ce Arendt numește un „nihilism" al valorilor?

→ DONOSO CORTÉS.

Bibl.: Burke, E., *Réflexions sur la Révolution francaise*, prefață de P. Raynaud, Pluriel, 1989; Texte din *Marea Cartă* și alte texte englezești în D. Colas, *Textes constitutionnels français et étrangers*, Larousse, 1994.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ

D

decizionism. Concepţie despre politică conform căreia principiul acesteia ar consta în decizie.

ENCICL. Doctrina aceasta se leagă de numele lui Carl Schmitt şi de fraza de început a capitolului „Definiţa suveranităţii" din *Teologia politică*: „Este suveran cel care decide dacă o situaţie este excepţională". Ceea ce mai înseamnă că suveranul decide în timpul situaţiei excepţionale, că el hotărăşte excepţionalitatea unei situaţii. Schmitt are în vedere îndeosebi teoria despre stat şi drept a lui Hans Kelsen, după care statul* administrează, dar nu guvernează. O constituţie nu capătă valoare decât printr-o decizie politică antecedentă luată de o autoritate politică, monarh sau popor: substanţa Constituţiei franceze din 1791 se află în decizia politică a poporului francez în favoarea monarhiei constituţionale; Constituţia Republicii de la Weimar conţine deciziile politice despre forma concretă de existenţă politică a poporului german.

Însă teoria decizionistă are un sens mai mult politic decât constituţional, aşa cum o dovedesc referirile lui Schmitt la „filozofii catolici ai statului" (denumire care i s-ar potrivi destul de bine) cum sunt Joseph de Maistre, Bonald şi Donoso Cortés*: aceşti contrarevoluţionari au fost pe deplin conştienţi că epoca lor „cerea o decizie". La de Maistre, suveranitatea politică şi infailibilitatea pontificală sunt din acelaşi ordin şi, contrar a ceea ce va fi gândirea anarhistă*, el afirmă că orice autoritate* este bună îndată ce există. Autorii aceştia ar avea în comun aceeaşi credinţă în răutatea naturală a omului. Ei ar fi surprins în mod corect esenţa politicii, în vreme ce, în lumea contemporană, gândirea economică şi tehnică care domină ar fi incapabilă să perceapă o idee politică.

La antipozii decizionismului şi ai politicii, Schmitt îl aşază pe Max Weber, după care statul este o întreprindere mare. Analiza pe care o face parlamentarismului, în 1923, conţine atât respingerea liberalismului european şi a parlamentarismului discreditat datorită neputinţei sale, cât şi trecerea de la o noţiune a deciziei presupusă raţională deoarece era voită de papă, singurul suveran absolut, la dictatura unui suveran (precum Cromwell). Apropierea lui Schmitt de „revoluţia

conservatoare", apoi adeziunea lui la partidul nazist au astfel calea pregătită. Dacă decizia este esența suveranității, atunci decizia hitleristă are tot atât temei politic cât decizia care a pus bazele Republicii de la Weimar.

→ MARE; PRIETEN/DUȘMAN; STAT DE DREPT.

Bibl.: Dupeux, L. (ed.), *La Révolution conservatrice*, Kime, 1992; Schmitt, C., *Théologie politique* (1922 și 1933), traducere din limba germană de J. L. Schlegel, Gallimard, 1988.

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului din 1789. Text votat articol cu articol de Adunarea Națională franceză din 20–26 august 1789.

ENCICL. Declarația este un fel de prozopopee a drepturilor naturale. „Reprezentanții constituiți în Adunare Națională" au sacralizat procedura amintind că recunosc și declară drepturile „în prezența și sub auspiciile Ființei Supreme". Declarația este un caz exemplar al unui gen de acte de limbaj în care cel care „declară" (verb performativ conform teoriei lui John L. Austin) are de gând să înfăptuiască o acțiune printr-o enunțare. În acest sens nu ne vom întreba dacă conținutul declarației este adevărat sau fals: ea prezintă, enunțând „drepturi naturale, inalienabile și sfinte", un text care proclamă un anumit număr de scopuri: Adunarea, „ca urmare" a unei expuneri de motive, „recunoaște și declară" drepturile naturale care sunt înscrise în cele 17 articole. Declarația nu este un fel de întreprindere de control al puterii prin elite, ci afirmă drepturile naturale și suveranitatea „națiunii". Termenii, care își au rădăcina în verbul „a naște" și în derivații săi (*nascere*, în limba latină), sunt numeroși în Declarație: în afară de „națiune", mai sunt drepturi „naturale" și, în articolul întâi, afirmația că „oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi". Ar fi contradictoriu ca oamenii să se nască liberi și să fie inegali în drepturi; întrucât, așa cum arată articolul 4, „libertatea constă în a putea face tot ceea ce nu dăunează altuia", dacă anumiți oameni ar beneficia la naștere de anumite drepturi, de pildă de privilegii, de „distincții" (art. 1 și 6) legate de un statut (acela de nobil, fără doar și poate) pe care alții nu le-ar avea (membri stării a treia), aceștia nu ar fi liberi (să aibă, de pildă, acces la anumite posturi datorită competenței lor).

Deși Declarația se arată a fi dependentă de împrejurări, ea se înscrie nemijlocit în universalitate, anunțând că reprezentanții poporului francez au hotărât „să înfățișeze, într-o Declarație solemnă, drepturile naturale, inalienabile și sfinte ale omului". Fiecare articol al Declarației poartă semnul acestei năzuințe către universal (înțeles fiind că universal înseamnă ceea ce nu admite nicio excepție): prin folosirea de propoziții (în sensul logic al termenului) fie universale afirmative (art. 9: *„orice om fiind presupus nevinovat până când a fost declarat vinovat..."*; art. 11: *„oricare cetățean poate, prin urmare, să vorbească, să scrie, să tipărească în deplină libertate"*), fie universale negative (art. 7: *„niciun om nu poate fi acuzat, arestat ori deținut decât în cazurile determinate de lege și după formele prescrise de ea"*); câteodată un articol combină cele două tipuri de propoziții (art. 5: „Legea nu are dreptul să interzică decât acțiunile dăunătoare societății. *Tot ceea ce nu este interzis de lege nu poate fi oprit*, și *nimeni nu poate fi constrâns să facă ceea ce nu poruncește legea*"). În acest sens, folosirea

frecventă a cuvântului „lege" este lămuritoare: Declarația este împotriva circumstanțelor particulare și expune principii impersonale, abstracte, cu validitate universală (art. 6). Ceea ce nu înseamnă deloc că ar fi lipsită de conținut, deoarece, în afara unor articole care sunt, datorită chestiunilor cruciale pe care le prezintă (art. 15), un fel de aplicații ale celor mai generale principii ale sale, obiectul său este tocmai legea (art. 5, 6, 7, 8). Declarația face legea legii. Să mai scoatem în evidență și frecvența cu care este folosit termenul „indispensabil" și sinonimul său „necesar" (sau derivați ai săi) [art. 8, 9, 14]. Se cuvine ca legea să „determine" (termenul, sub diferite forme, revine de mai multe ori) drepturile naturale: acestea nu se înfăptuiesc de la sine, ci se exercită (art. 3) în cadrul „asociației politice" (art. 2) și presupun fixarea unor limite și a unor interdicții (art. 4, 5). Putem socoti că elaborarea de „legi", care „determină" ceea ce este „necesar", întemeiază o corespondență și o prelungire între „corpul social" și natură, între legile instituite și drepturile naturale: existența unor legi necesare și determinante este o trăsătură comună a naturii și a „societății", cel puțin atunci când „corpul social" are o „constituție"* (art. 16).

Declarația a fost rezultatul unei activități legislative importante, ca urmare a nopții de 4 august, în care au fost abolite privilegiile. Proiectele au fost numeroase, unele elaborate de o comisie specializată a Adunării Naționale, altele de numeroși deputați. Sunt cunoscute zeci de proiecte cu autori celebri (cum sunt Condorcet, La Fayette, Mirabeau) sau care aveau să devină celebri (ca Marat*), dar de multe ori necunoscuți. Declarația a fost, în cele din urmă, elaborată pe baza unui text propus de o comisie a Adunării, iar redactarea colectivă a imprimat, probabil, textului o mai mare abstractizare, care i-a permis să devină universal. Și tocmai legat de această chestiune vor fi îndreptate cele mai multe atacuri împotriva acestui text: acestea apar imediat, iau amploare și continuă și în zilele noastre (de pildă, faptul că a fost uitată menționarea deosebirilor de sex este interpretat, uneori, ca o excludere, din principiu, a femeilor). Atacurile pot veni din partea monarhiștilor, pentru care proclamarea faptului că „principiul oricărei suveranități rezidă în esență în națiune" (art. 3) este inadmisibil. Mai pot veni din denunțările universalismului abstract, care ar uita de omul concret, un tip de critică dezvoltat de Burke*, Joseph de Maistre și Marx. Dar, contrar celor gândite de Marx, am putea susține că însuși principiul unei legi universale și abstracte nu este o mistificare, ci se potrivește cu procesele globale care se desfășoară în societățile industriale, cu modernitatea și cu promovarea individului ca valoare.

În această perspectivă ar trebui reașezate dezbaterile în legătură cu diferitele tipuri de drepturi. Trebuie într-adevăr să observăm deosebirea în termeni logici și existențiali între drepturile enunțate în Declarația din 1789 și altele, care se găsesc în preambulul la Constituția din 1947. Această deosebire subliniază și explicitează, pe motivul actualității lor, unele dintre drepturile enunțate în 1789 (arătând, de pildă, egalitatea în drepturi între femeie și bărbat). Găsim și unele drepturi – de exemplu, obligația pentru „colectivitate" de a face rost de mijloace „cuviincioase de trai" pentru cei care se află în incapacitate de a munci datorită vârstei, stării de sănătate sau din cauza

situaţiei economice – numite drepturi-creanţe şi al căror conţinut este în general social (dreptul la sănătate, la educaţie etc.). Dacă deosebirea între aceste două forme de drepturi este importantă, putem, în schimb, sublinia faptul că a enunţa celelalte drepturi (drepturi economice şi sociale) fără ca primele să fie garantate (drepturile politice şi civice) înseamnă, mai mult ca sigur, să nu beneficiezi nici de unele nici de altele, aşa cum o arată experienţa ţărilor comuniste. Dar cum ai putea să-ţi închipui că viaţa economică şi socială se poate baza pe inegalitate sau pe lipsa libertăţii? În acest sens, drepturile-creanţe, a căror afirmare le oferă cetăţenilor posibilitatea anumitor recursuri, nu dezmint principiul motor al Declaraţiei, dar se înscriu în logica sa.

Declaraţia din 1789 – la asta îndemna contextul verii anului 1789 – nu socotea oamenii nişte abstracţii. Articolul 8, care arată că „rigoarea" folosită pentru a asigura „prezumţia de nevinovăţie" trebuie să fie „necesară", se referă tocmai la corpurile lor. Mai mult decât atât, „fericirea tuturor" este formula cu care se încheie expunerea de motive din preambul: universalitatea drepturilor omului şi ale cetăţeanului este condiţia de posibilitate a fericirii universale. Declaraţia din 1789 se înscrie astfel în registrul marilor utopii creatoare.

→ *Cugetări despre Revoluţia franceză;* Nietzsche.

Bibl.: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, texte culese şi prezentate de Christine Fauré, Payot, 1988.

democraţie. Regim politic în care puterea (în limba greacă, *cratos*) aparţine poporului* (*demos*), definit ca mulţimea tuturor cetăţenilor*.

ENCICL. După cum arată Platon în *Republica** (cartea VIII, 557 şi sq.), democraţia s-a ivit din contradicţia internă care mineză oligarhia*: ea însemnă domnia libertăţii în care fiecare poate trăi după cum îl taie capul; eterogenă, ea cuprinde tot soiul de constituţii* (*politeia**). Nimeni nu este silit să se supună şi te poţi hotărî să preiei comanda, dacă aşa îţi trece prin minte. De aceea, spune Platon, în democraţie domneşte „un soi de egalitate atât în legătură cu ceea ce este inegal, cât şi cu ceea ce este egal". În sufletul democratului domneşte anarhia* şi el nu îngăduie raţiunii şi adevărului să pătrundă în această citadelă sortită dezordinii. Viaţa unui „prieten al egalităţii" n-are statornicie, nici în felul de trai, nici în atitudini. În acelaşi fel în care oligarhia este coruptă de patima nemăsurată pentru bogăţii, democraţia este sortită pierzaniei datorită beţiei libertăţi: cetăţenii nu mai respectă legea, fie că este sau nu scrisă. Excesul de libertate dă naştere, prin consecinţă indirectă, unui exces de servitute atât în individ, cât şi în stat: tirania.

Filozofia clasică a propus alte descrieri ale democraţiei, însă adepţii ei sunt rari, cel mai notabil fiind Spinoza, care o defineşte ca un regim în care „persoana" care deţine autoritatea politică (şi cuprinde trei aspecte: a face şi a abroga legile, a întări oraşele, a decreta războiul sau pacea) este o adunare cuprinzând masa în totalitatea ei.

Însă democraţia nu defineşte numai o formă de guvernare: ea este un tip de societate, după cum susţine Tocqueville, care se opune societăţii aristocratice: ea are drept resort pasiunea pentru egalitate.

După părerea lui Marx este vorba despre o falsă egalitate, pe care o satirizează într-o pagină celebră din *Capitalul*, în care îl arată pe proletar ducându-se la piaţă, unde toţi oamenii sunt liberi şi egali, ca să-şi vândă forţa de muncă (cartea I, cap. 20). Într-un registru învecinat cu cel al lui Marx, critica democraţiei datorită formalismului şi abstracţiei sale a fost condusă de Jean-Paul Sartre, îndeosebi atunci când denunţă alegerile ca fiind o „capcană pentru tâmpiţi". Dimpotrivă, pornind de la critica birocraţiei şi a totalitarismului, autori precum Claude Lefort au susţinut că democraţia, prin postulatele sale abstracte şi universale, are o valoare politică necondiţionată.

Joseph Schumpeter, în *Capitalism, socialism şi democraţie*, a prezentat o „teorie alternativă a democraţiei". Cele mai multe dintre teoriile clasice se concentrează pe ideea că „poporul" şi-ar forma o „părere precisă şi raţională" despre fiecare problemă specifică, şi că această părere ar avea drept rezultat desemnarea unor „reprezentanţi" însărcinaţi să vegheze ca voinţa poporului să fie înfăptuită. Trebuie însă să schimbăm punctul de vedere: rezolvarea problemelor nu se efectuează de către alegători, de popor, ci de guvern: „metoda democratică este sistemul instituţional care ajunge la decizii politice, în care indivizii capătă puterea de a statua în legătură cu aceste decizii la sfârşitul unei lupte concurenţiale vizând voturile poporului" (p. 355). În loc să acorde un grad nerealist de iniţiativă alegătorilor, se pune în felul acesta accent pe rolul „comenzii": „acţiunea colectivă" nu se poate desfăşura fără conducători şi voinţa trebuie să fie „plăsmuită". Cât despre lipsa de precizie a noţiunii de competiţie sau de concurenţă, Schumpeter este de părere că la fel se întâmplă cu această noţiune şi în economie şi că ea exclude în mod evident insurecţia, însă nu poate împiedica faptul că, la fel ca în economie, se constată concurenţă neloială sau delicte de împiedicare a concurenţei. Concepţia aceasta despre democraţie ar arăta, de asemenea, legătura pe care o are cu libertatea individuală: libertatea pentru fiecare de a intra în concurenţă ca să ajungă la comandă face să crească libertatea cuvântului şi a presei. Teoria lui Schumpeter îşi arată până la urmă preferinţa pentru scrutinul majoritar în defavoarea scrutinului proporţional, deoarece „principiul democraţiei arată că frâiele guvernării trebuie să fie încredinţate acelor oameni politici care dispun de un sprijin electoral mai solid decât al oricărei alte echipe sau individ rivali" (p. 360). Democraţia în ţările industriale pluraliste se referă nu numai la sistemul politic, ci şi la viaţa socială în ansamblul ei (fapt care corespunde cu viziunea lui Tocqueville, fără însă ca „pasiunea pentru egalitate" să ducă la despotismul democratic*, de care se temea): impunerea unor proceduri care să asigure egalitatea şanselor, transferul practicilor democratice (alegeri, voturi, deliberări) în instituţii nepolitice (universităţile, de pildă) şi sporirea numărului indivizilor încorporaţi în lumea „semenilor" (Tocqueville) reglementată de izonomie*.

→ CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; MULŢIME; REPREZENTARE.

Bibl.: Donegani, J. M., şi Sadoun, M., *La Démocratie imparfaite*, Gallimard, 1994; Schumpeter, J., *Capitalisme, socialisme et democratie* (1947), Payot, 1951.

despotism. Mod de dominare a sclavilor de către stăpân. În sens larg, orice dominaţie nelimitată şi arbitrară.

ENCICL. Platon*, la începutul *Republicii**, aminteşte un cuvânt al poetului Sofocle după care, atunci când pasiunile (mai cu seamă iubirea) şi-au pierdut din intensitate, eşti scăpat de o mulţime de despoţi turbaţi. Despotismul înseamnă să ai o putere fără margini asupra celui dominat, putere care îl face vecin cu tirania*. Aristotel* deosebeşte relaţia politică în care dominarea, cel puţin în regimurile politice bune, este reversibilă, de relaţiile asimetrice permanente, cum este, de pildă, relaţia dintre stăpân şi sclavi, pe care o califică drept despotică (*Politica*, cartea I, 1). Despotismul nu poate fi acceptat decât între stăpâni şi sclavi (*Politica*, cartea VII, 2) şi tocmai de aceea îi recunoaştem pe barbari după faptul că le tratează pe femei ca pe nişte sclave. Scopul unei cetăţi şi ţelul omului politic nu pot fi acelea de a guverna despotic, prin război, o altă cetate, căci grija de dreptate în politică nu poate fi numai de ordin intern, ci priveşte şi relaţiile dintre cetăţi (*Politica*, cartea I, 3).

despotism democratic. Expresie a lui Tocqueville* prin care caracterizează forma extremă a pasiunii pentru egalitate care ucide orice libertate.

ENCICL. Acest oximoron apare în 1840, în *Despre democraţie în America**, în capitolul 6, din cartea a IV-a, din volumul al II-lea: „De ce soi de despotism trebuie să se teamă naţiunile democrate". Tocqueville imaginează în democraţii, pe baza celor observate în Statele Unite, un posibil despotism „blând", însă „mai extins" decât cel al cezarilor antici. Despotism blând deoarece, după părerea lui, progresele făcute în sensul egalităţii sunt însoţite de o „îndulcire a moravurilor", cu toate că tot felul de „crize" înlesnesc apariţia violenţei în sânul democraţiilor. Însă un despotism şi mai extins decât cel antic, deoarece ar pătrunde de mai multe ori şi mai adânc în „cercul intereselor private". Tocqueville îşi închipuie o „mulţime fără număr de oameni egali", căutând să-şi satisfacă „plăceri mărunte şi vulgare", trăind închişi în familie fără măcar să-i vadă pe concetăţenii care vieţuiesc alături de ei: deasupra lor „se înalţă o putere uriaşă şi tutelară, care îşi ia singură sarcina să le asigure plăcerea şi să le vegheze soarta".

Democraţia este întinată de un paradox distrugător, cel al „libertăţii în sfera politică" şi al „despotismului în sfera administrativă". Datorită celui de al doilea, indivizii trebuie să se supună la o mulţime de reguli în legătură cu „afacerile mărunte", fapt care explică incapacitatea lor de a discerne cum trebuie atunci când este vorba să-i aleagă pe cei care „trebuie să-i conducă": „şi nimeni nu va crede vreodată că un guvern liberal, energic şi înţelept, va putea cândva ieşi din sufragiile unui popor de slugi". La modul şi mai general, „despotismul democratic" este, împreună cu anarhia*, una din posibilităţile care se ivesc din „apatia generală, rod al individualismului"*.

Analiza lui Tocqueville este infirmată de Revoluţia din 1848, în care el nu vede apatie, ci avântul ameninţării socialiste, al anarhiei, precum şi alegerea prin sufragiu universal a unui stăpân atotputernic odată cu triumful electoral al lui Napoleon Bonaparte, urmat de luarea puterii printr-o lovitură de stat. Formula „despotism democratic" este reluată în cap. 3, „În ce fel au vrut francezii reforme înainte să

vrea libertăţi", din cartea a III-a din *Vechiul Regim şi Revoluţia**, una din tezele principale ale acestei cărţi fiind aceea că în Franţa pasiunea predominantă este egalitatea. „Despotismul democratic" este o formă particulară de „tiranie"* preconizată (evident nu cu această denumire) de către „economiştii" şi filozofii din secolul al XVIII-lea, cum sunt Quesnay sau Morelly, cu cartea sa *Codul naturii*. Despotismul democratic schimbă în mod radical tot ceea ce caracterizează o societate aristocratică. Nu mai există nici ierarhie, nici clase sociale, nici ranguri, ci doar un „popor alcătuit din indivizi aproape aceiaşi şi în întregime egali", „masă nedefinită", care este „singurul suveran legitim", dar care nu dispune de „facultăţi" care să-i permită să „conducă şi chiar să supravegheze ea însăşi guvernul". Anumiţi filozofi sau economişti din secolul al XVIII-lea îşi făceau o idee pozitivă despre China, guvern „imbecil şi barbar" după părerea lui Tocqueville, deoarece dominant este statul*.

Tocqueville scoate în evidenţă faptul că „teoriile distructive" numite „astăzi" „socialism" există deja la economiştii din secolul al XVIII-lea. Aceasta este o chestiune pe care o întâlnim şi în altă parte în opera sa: în Revoluţia de la 1848, el deosebeşte mai multe curente dintre care unul, curentul socialist, i se pare regresiv deoarece limitează libertatea cerând, de pildă, „dreptul la muncă". În felul acesta „socialismul" nu ar duce Franţa către idealurile din 1789, pe care Tocqueville le aprobă, ci către cele ale „economiştilor" din 1750. „Atotputernicia statului" apare încă din primul articol, citat de Tocqueville, din cap. 4 din *Codul naturii* de Morelly, care restrânge dreptul de proprietate la obiectele de folosinţă zilnică. Trezirea „iubirii francezilor pentru libertatea politică" a intrat în contradicţie cu acest stil ideologic şi cu tot ce-l însoţea ca „ideal", o societate în care aristocraţia ar fi formată din funcţionari, în care „birocraţia"* ar fi atotputernică şi unică. Vom vorbi totuşi de „despotism democratic" şi nu doar de despotism, întrucât rolul acesta hiperbolic al administraţiei este însoţit de un „guvern al alegătorilor".

Contradicţia dintre căutarea libertăţii politice şi „gustul" pentru o putere birocratică egalitară explică alternanţa în Franţa secolului al XIX-lea între unele tentative de guverne libere şi de revoluţii până când, obosiţi şi dezgustaţi de atâtea nereuşite şi de atâtea eforturi, „mulţi francezi s-au mulţumit să creadă că a trăi egali având un stăpân poate avea, la urma urmelor, un oarecare farmec". Fără să-l numească, Tocqueville prezintă în acest chip regimul bonapartist al lui Napoleon al III-lea care, în urma succesului loviturii de stat, l-a silit să se retragă de pe scena politică. În diagnosticul pus dificultăţilor întâmpinate de libertate pentru a se impune ca valoare dominantă, Tocqueville notează că dacă, la termen, ea aduce bogăţie, despotismul poate fi acela care, pentru o vreme, te face „să te bucuri vremelnic" de ea. Libertatea nu poate, la drept vorbind, să se prevaleze de niciun beneficiu derivat. Ea este, ea însăşi, prin ea însăşi, propria recompensă: libertatea „este plăcerea de a putea vorbi, acţiona, respira fără oprelişti sub unica stăpânire a lui Dumnezeu şi a legilor".

Cu toate că nu este un autor la care să se refere, putem sublinia, chiar dacă asta i-ar putea surprinde pe mulţi admiratori ai lui Tocqueville, că Michel Foucault*, în analiza pe care o face „puterii pastorale" în societăţile moderne, foloseşte noţiunea

de despotism democratic. Din punctul de vedere al lui Foucault, modul de guvernamentalitate al societăţilor moderne este în acelaşi timp „individualizant şi totalitar": regulamentele de „poliţie"*, care sunt modelul acestei forme a puterii statului, sunt detaliate, precise, insidioase şi prezintă interes pentru fiecare în modul obişnuit al existenţei sale. Guvernamentalitatea modernă (care urmează un alt model decât acela, juridic, al suveranităţii*) trebuie să fie comparată cu cea a ciobanului faţă de turma lui: el se îngrijeşte în mod individual de fiecare animal şi conduce întreaga turmă. Să ne întoarcem la capitolul din *Despre democraţie în America* citat mai înainte. „Suveranul" statului despotic democratic, scrie Tocqueville, „îşi întinde braţele deasupra întregii societăţi; el îi acoperă întreaga suprafaţă cu o reţea de mici reguli complicate, minuţioase şi uniforme [...]; el nu frânge voinţele, ci le slăbeşte; le încovoaie şi le stăpâneşte; [...] în cele din urmă face din fiecare naţiune o biată turmă de animale sfioase şi harnice, al cărei guvern este ciobanul".

→ FOUCAULT; MULŢIME.

Bibl.: Foucault, M., „*Omnes et singulatim.* Vers une critique de la raison politique" (1981), *Dits et Ecrits*, vol. IV, p. 130; Morelly, *Code de la nature ou le Véritable Esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu* (1755), Ed. sociales, 1970.

despotism oriental. Tip de regim pe care l-am întâlni mai cu seamă în Asia, dar care desemnează o combinaţie de atotputernicie a statului şi de proprietate colectivă.

ENCICL. După părerea lui Aristotel, „seminţiile" din regiunile reci ale Europei sunt pline de bărbăţie, însă lipsite de inteligenţă şi iscusinţă: ele nu trăiesc în cetăţi, nu se amestecă în treburile vecinilor. Dimpotrivă, seminţiile din ţinuturile calde ale Asiei sunt inteligente şi iscusite, dar le lipseşte curajul, de aceea trăiesc în sclavie. Elenii, care se află la mijloc (virtutea* este o cale de mijloc), sunt plini de bărbăţie şi inteligenţi, de aceea pot trăi în libertate şi în cetăţi (*Politicile*, cartea VII, cap. 7).

Montesquieu (*Despre spiritul legilor**, cartea XVII) nu face trimiteri la Aristotel, însă afirmă că temperaturile scăzute dau tărie corpului şi ascuţime minţii, pe când căldura face să scadă forţa şi curajul, de unde „moliciunea naţiunilor din Asia". Numai că Asia are, de fapt, amândouă climele: este excesiv de frig în regiunile din nord, în Siberia, şi cald în alte zone precum Turcia, Persia aflate în imediata vecinătate a ţinuturilor reci: în Asia nu există zonă temperată, spre deosebire de Europa, unde clima variază progresiv. „De aici reiese că în Asia naţiunile puternice se află în apropierea naţiunilor slabe, popoare războinice, viteze şi active se învecinează cu popoare efeminate, leneşe, sfioase: trebuie, prin urmare, ca unul dintre ele să fie cucerit, iar celălalt cuceritor." Acesta este cazul poporului tătar, „cuceritorul firesc al Asiei", care cotropeşte spre sud, este el însuşi sclav şi sunt cu toţii supuşi unui „stăpân mai mare", care exercită o „putere arbitrară" (în vreme ce în Europa cuceritorii veniţi din nord erau oameni liberi). Lucrul acesta este sporit de natura spaţiului asiatic, care stă la baza „marilor imperii": câmpii întinse, mări nesfârşite, munţi nu prea înalţi, fluvii care nu constituie nişte „bariere": dacă n-ar domni servitutea, imensitatea aceasta deschisă s-ar destrăma, o „împărţire pe care natura

ţării nu o poate îndura" (în vreme ce Europa este decupată în teritorii limitate, fapt care face cu putinţă atât „o guvernare a legilor", cât şi menţinerea statului). În Asia, imensitatea distanţelor îşi găseşte compensaţia în „promptitudinea" deciziilor şi în teamă, principiu al monstruoasei guvernări despotice (cartea III, cap. 9) [cel al monarhiei* fiind onoarea* şi cel al republicii virtutea*].

Despotismul, care are anumite instituţii (de pildă, aceea care vrea ca prinţul să nu se ocupe de administraţie, ci să o lase în seama unui vizir), nu este numai un regim politic ci, asemenea monarhiei sau republicii, el defineşte o formă de organizare socială globală în care fiecare este în acelaşi timp tiran şi sclav (cartea IV, 3): femeile sunt aservite şi educaţia constă în a băga spaima în suflete (cartea IV, 3). El sileşte religia să joace un rol deosebit: întrucât nu există „legi fundamentale" nici „depozit legal" în „corpuri politice" care să amintească legile atunci când sunt uitate, rolul acesta este îndeplinit de religie (cartea II, cap. 4), religia musulmană şi despotismul având afinităţi specifice. Montesquieu pune, de asemenea, în lumină legătura care există între despotism şi economie, notând că despotismul nu poate accepta niciun fel de libertate, şi, mai cu seamă, libertatea comerţului* (cartea XXII, cap. 14) – o idee destul de banală în secolul al XVIII-lea, pe care o va relua B. Constant. La baza analizei „despotismului oriental" făcută de Marx stă structura economică, însă numai pentru a scoate în evidenţă însemnătatea religiei şi a politicii într-un astfel de mod de producţie. În 1853, el susţine că importanţa irigării artificiale şi împrăştierea poporului în sate autonome face necesară „intervenţia unei puteri guvernamentale superioare". În 1856 (într-un text care nu va fi publicat decât multă vreme după moartea sa), el vede ridicându-se în Asia, deasupra micilor comunităţi tribale la care pământul este totodată „mare laborator", „arsenalul" şi „reşedinţa", o „unitate centralizatoare": proprietatea asupra pământului apare ca fiind dată individului de „bunul plac al Unităţii totale înfăptuite în persoana despotului". În felul acesta, guvernarea despotică planează deasupra „comunelor mici" (Marx, *Oeuvres, économie,* II, ed. de la Pléiade, pp. 314–315). În 1875, Engels califică sistemul politic şi economic din Rusia drept „despotism oriental"; în *Anti-Dühring* (1878) [cap. 4], el arată că „vechile comunităţi" (adică gruparea sătească de proprietăţi colective) stau la baza celei mai grosolane forme de stat, pe care o găsim în India şi în Rusia, „despotismul oriental". Dar nici în *Manifestul Partidului Comunist,* nici în *Capitalul,* în care Marx pune în centrul analizei Europa Occidentală, nu este ridicată problema acestui soi de despotism. În 1899, Lenin avea să afirme că Rusia a intrat în mod ireversibil pe făgaşul capitalismului şi, mai târziu, că acelaşi lucru se întâmplă şi în China: nu există o cale originală pentru „dezvoltarea" economică şi socială a Asiei. Şi asta în vreme ce, din punctul de vedere a lui Max Weber, în 1906, situaţia din Rusia se caracteriza prin conflictul între forţele ultramoderne ale capitalismului şi „lumea subterană a comunismului ţărănesc arhaic".

Oare despotismul oriental nu continuă să existe în URSS şi după 1917? Numai în acest sens putem citi lucrările teoreticianului marxist Wittfogel, în concepţia căruia teoria modului de producţie asiatic este hotărâtoare la Marx: forţele de producţie se bazează pe anumite tehnici

(de irigare, în Mesopotamia sau în China) care presupun cooperarea componentelor unei populaţii numeroase, impusă de un stat supraputernic şi brutal. Regimul stalinist, care a înfăptuit colectivizarea silită şi a edificat industria grea, se aseamănă cu aceste mari despotisme orientale, ceea ce explică motivul pentru care l-a înlăturat din teoretizarea, falsă, pe care a făcut-o marxismului. În mod simptomatic, Stalin, în opusculul *Materialism istoric şi materialism dialectic* (1937) [care a fost abc-ul a milioane de comunişti], citează mult din prefaţa la *Contribuţie la critica economiei politice* (1859) de Marx şi se opreşte *înaintea afirmaţiei că epocile succesive ale formării social economice sunt „modurile de producţie asiatic, antic, feudal, burghez, modern"*. În vreme ce însăşi existenţa unui mod de producţie asiatic este pusă în discuţie, Wittfogel poate, în felul acesta, salva marxismul: regimul stalinist nu este socialist şi n-are prin urmare nicio legitimitate marxistă, iar marxismul permite ca acesta să fie făcut vinovat.
→ *DESPRE CONTRACTUL SOCIAL; DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR.*

Bibl.: Grosrichard, A., *Structure du sérail. La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Ed. du Seuil, 1979; Wittfogel, K., *Le Despotisme oriental: étude contemporaine du pouvoir total* (1959) [prefaţă din 1977], Ed. de Minuit, 1977.

Despre Buonaparte şi despre Bourboni *(De Buonaparte et des Bourbons).* Pamflet al lui François-René de Chateaubriand, publicat la 30 martie 1814, împotriva „despotismului*" lui Napoleon Bonaparte.

ENCICL. Pe vremea când Alexandru I, ţar absolut al Rusiei, mai şovăia dacă să susţină sau nu restauraţia Bourbonilor, Chateaubriand îşi făcea auzită cu tărie vocea în favoarea lor. Socotind că soldaţii aliaţi care ocupau Parisul nu erau „cuceritori" ci „eliberatori", el îl înfierează pe Bonaparte – un venetic, după cum arată titlul cărţii în care numele îi este ortografiat ca în limba italiană, venit dintr-o ţară „semiafricană". Chiar dacă Chateaubriand avea să schimbe mult tonul – în prefaţa noii ediţii revăzute din 1820, temperând tonul xenofob – *Despre Buonaparte şi despre Bourboni* stă la originea legendei întunecate a bonapartismului. De la executarea ducelui d'Enghien („ne-am întrebat cu ce drept a vărsat un corsican sângele pur al Franţei") şi până la expediţia în Spania (Bonaparte este un „nou maur"), autorul lucrării *Mémoires d'outre-tombe* nu face decât să înfiereze, fără nuanţe. Nimic în politica napoleoniană, de la economie până la război – Chateaubriand face o disociere între Marea Armată şi şeful ei incapabil, care socotea poporul „carne de tun" – , nu merită, după părerea sa, altceva decât o critică radicală. De cealată parte, Bourbonii apar cu aureola martiriului şi trecerea de care se bucura tradiţia: dacă noul regim trebuie să fie monarhic, „suveranul legitim" este Ludovic al XVIII-lea, pe care „regii aliaţi" trebuie să-l recunoască, în mod solemn, ca atare. Stigmatizând „tirania", „despotismul", Chateaubriand denunţă, în esenţă, natura regimului bonapartist. În *Despre monarhie conform Cartei**, el va arăta că „Bonaparte" se baza pe „Şase sute de mii de soldaţi devotaţi, o mână de fier, un spirit înclinat spre tiranie*" şi pe poliţia politică.

Diversitatea de interpretări a bonapartismului a fost largă. Romantismul francez se va gândi la Imperiu cu nostalgie, ca la o epocă eroică. În *Medic de țară* (apărută în 1833, anul în care în piața Vendôme este ridicată o statuie a lui Napoleon), Balzac, care a fost o vreme legitimist*, presa de această orientare primind defavorabil cartea, îl pune pe erou, Benassis, un medic binefăcător, să exprime o profesie de credință politică bonapartistă: el este împotriva „liberalismului modern", care cere sufragiul universal, și vrea o „mare concentrare de putere" și un legislator* „superior veacului": „puterea, legea trebuie să fie opera unuia singur, care să dea dovadă de voință", precum Cromwell sau Napoleon și, în continuarea acestei apologii, raționalizată, a Imperiului, în același capitol 3, „Le Napoleon du peuple", Balzac pune în gura unui fost soldat „o istorie a Imperiului povestită într-un șopron", o versiune pozitivă, colorată, epică, cu aspect de fabulă a mitului Napoleon. Această viziune populară a lui Napoleon dată de Balzac poate servi drept sprijin ipotezei lui Marx conform căreia bonapartismul a fost „religia" țăranului sărac, de care a profitat Napoleon al III-lea prin transfer de charismă. Însă Victor Hugo, în *Les Châtiments* și în alte numeroase texte din perioada exilului, își va clădi retorica stigmatizatoare pe opoziția dintre Napoleon I și „Napoleon cel Mic". „Bonapartismul" (naționalism, rol al statului, reformism economic, adresare nemijlocită poporului) poate fi socotit, așa cum face René Rémond, una dintre familiile politice ale dreptei (deosebit de dreapta legitimistă și de dreapta orleanistă) franceze care se regăsește, cu deosebiri, în boulangism, apoi în gaullism.

Bibl.: Chateaubriand, F.-R., *De Buonaparte et des Bourbons* (1814), în *Grands Ecrits politiques*, prezentate de J.-P. Clément, Imprimerie Nationale, 1993; Guyon, B., *La Pensée politique et sociale de Balzac*, Armand Colin, 1967; Marx, K., *Louis-Napoléon Bonaparte et le coup d'Etat du 2 décembre 1851*. Rémond, R., *Les Droits en France*, Aubier, 1982.

***Despre contractul social** (Du contract social).* Operă a lui Rousseau* publicată în 1762.

ENCICL. Pentru această carte Rousseau a avut de ales între mai multe titluri (există o primă versiune din 1760, „manuscrisul de la Geneva"): *Despre stat* sau *Despre societatea civilă*. Lucrarea are un subtitlu: *Principiul de drept politic*. (Manuscrisul de la Geneva avea ca subtitlu: *Eseu despre constituție*.) Și Rousseau semnează: „Jean-Jacques Rousseau, cetățean al Genevei". Cartea va fi sortită arderii la Geneva, ca și *Émil* apărută aproape în același timp, în vreme ce în Franța difuzarea ei era interzisă, Rousseau văzându-se astfel nevoit să o răspândească în mod clandestin. Rolul lucrării în istoria intelectuală sau socială nu poate fi apreciat după numărul de exemplare care se găsesc în biblioteci: însăși densitatea textului îi conferă o energie care întrece cuantificarea, situație asemănătoare, de pildă, cu *Etica* lui Spinoza. Un indiciu al dificultății de a trece de la o sociologie a cărții la o teorie a lecturii este dat, de altfel, de legătura dintre Spinoza și Rousseau: influența lui Spinoza asupra lui Rousseau este lesne perceptibilă, însă acesta nu îl citează niciodată în *Despre contractul social*, întrucât Spinoza era un autor prohibit datorită presupusului său ateism.

Dacă în *Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni** vorbea despre pactul social ca despre „un adevărat contract între popor şi conducătorii pe care şi-i alege", în schimb, în *Contract*, perspectiva este cu totul alta deoarece, încercând „să întemeieze statul pe baza sa", el desprinde logica unui contract „mutual" care uneşte oamenii între ei şi nicidecum cu „conducătorii", cu un guvern, cu o autoritate care ar fi exterioare şi superioare (cartea III, cap. 1 şi 16). Conceptualizarea este complexă: recurgere la modele matematice, algebric (I, 3) sau aritmetic (III, 1), şi la un model al „corpului politic", „persoană morală" care are un „suflet" înzestrat cu „voinţă şi putere de pricepere", ale cărui concepte sunt luate din filozofie fără să fie explicit definite. În plus, cititorul contemporan este tot timpul ameninţat de o lectură retrospectivă, pe când democraţiile din secolul al XIX-lea şi din secolul al XX-lea nu au nicio legătură, decât una semantică, cu „dreptul politic" (IV, 9) al lui Rousseau, pentru care simpla existenţă a unui parlament înseamnă sclavie şi chiar face ca un popor „să nu mai fie" (III, 15). Ce ar zice el de un parlament ai cărui deputaţi fac parte dintr-un partid politic, votează după cum le spune acesta, se socotesc de cele mai multe ori reprezentanţi ai unei circumscripţii determinate, pe scurt, în care suveranitatea unui popor nu mai există deoarece este reprezentată şi a devenit voinţă particulară?

Temeiul antropologic şi existenţial al contractului este lămurit în *Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni*, în care Rousseau declară că ar fi vrut să se nască într-o cetate în care poporul şi suveranul să fie una şi aceaşi persoană: „rezultă că aş fi vrut să mă nasc sub o guvernare democratică, înţelept cumpătată", într-o mică societate în care toată lumea se cunoaşte şi în care „plăcutul obicei de a se vedea şi a se cunoaşte a făcut din iubirea de patrie mai degrabă iubire de oameni decât de pământ". Axioma *Discursului*, conform căreia omul este interesat de propria „conservare", este reluată şi în *Contract*: „Tratatul social are drept scop conservarea contractanţilor" (II, 5), o formulă pe care am putea-o găsi, între altele, la Hobbes* sau Spinoza*. Alte texte ale lui Rousseau ar putea aduce lămuriri referitoare la *Despre contractul social*; de pildă, observaţia (III, 15) despre dificultatea de a menţine un popor liber acolo unde se vorbesc „limbi surde" (adică în Europa de Nord) îşi capătă adevăratul înţeles dacă o raportăm la *Essai sur l'origine des langues* (care dovedeşte logocentrismul lui Rousseau, propus spre teoretizare de Derrida).

Despre contractul social nu este niciun program, nicio utopie. După ce s-a stabilit constatarea clinică a nenorocirii, el se dovedeşte a fi o speculaţie despre ceea ce ar fi putut să se întâmple, un fel de modelizare cu care să compari realul. Rousseau nu vorbeşte prea mult despre cauza imediată a contractului (contrar lui Spinoza, de pildă). Faţă de ameninţarea la adresa „conservării" fiecărui individ, ale cărui forţe nu sunt suficiente pentru a-l menţine în „starea de natură"*, unde domneşte „opoziţia între interesele particulare" (II, 1), „agregarea unei sume de forţe" este singurul mijloc (I, 6). Contractul acesta trebuie să rezolve o problemă fundamentală: „să găsească o formă de asociere care să apere şi să ocrotească cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi prin care fiecare, unindu-se cu toţi, să nu se supună totuşi decât

lui însuşi şi să rămână la fel de liber ca înainte". Soluţia se află într-o alienare* totală a fiecăruia faţă de întreaga „comunitate"*: „Fiecare dintre noi îşi pune în comun persoana şi întreaga putere sub suprema conducere a voinţei generale; şi noi îl primim în corp pe fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului". Apare aici o „persoană publică" (cetate, republică*, corp politic, poliţie*, stat*, suveran*), o formulă pe care o găsim deja la Hobbes; asociaţii se numesc în colectiv „popor", „cetăţeni" ca participanţi la „autoritatea suverană" şi „supuşi" ca fiind supuşi legilor statului. Prin urmare, suveranul nu se află în afara cetăţenilor, iar interesele lor coincid. În felul acesta, omul îşi pierde libertatea naturală şi un drept nelimitat la tot ceea ce poate dobândi, câştigă în schimb libertatea civilă şi proprietatea a ceea ce posedă (I, 8). Putem, de asemenea, afirma că, prin trecerea la „starea civilă", omul este eliberat din robia „instinctului" şi intră în ordinea dreptăţii şi a libertăţii, căci „supunerea faţă de legea pe care ţi-ai prescris-o înseamnă libertate" (I, 8), o temă care va fi reluată de Kant* în cadrul concepţiei sale despre libertate ca „autonomie" a subiectului. În felul acesta, pactul social ar permite salvarea „egalităţii naturale" (ale cărei existenţă şi caracteristici constituie obiectul *Discursului*), făcând să se nască o egalitate „prin convenţie şi de drept".

Suveranitatea este inalienabilă, deoarece voinţa nu se poate transmite (II,1); ea este indivizibilă, ceea ce presupune că nu trebuie confundată legea cu aplicările ei şi că trebuie să ne ferim să socotim părţi separate drepturi care îi sunt subordonate (II, 2). Una dintre chestiunile cele mai dificile este cea a formării „voinţei generale", despre care Rousseau spune că „nu poate greşi". Soluţia propusă de Rousseau (II, 3) este, aşa cum a dovedit-o Filonenko, o transpunere a calculului infinitezimal al lui Leibniz de la metoda integrării la sensul matematic al termenului. O curbă este o infinitate de drepte ale căror diferenţe mici se anulează unele pe altele; voinţa generală este „suma" (nu aritmetică, ci conform algebrei calculului diferenţial) voinţelor particulare: „înlăturaţi chiar din aceste voinţe [particulare] plusurile şi minusurile care se distrug reciproc, iar suma diferenţelor este voinţa generală". Este însă crucial ca voinţele particulare să nu se coaguleze sub forma unor grupuri sau partide, deoarece, în acest caz, „micile diferenţe" între voinţele fiecăruia nu s-ar mai compensa. Tocmai de accea numărul votanţilor trebuie să fie egal cu cel al cetăţenilor (şi nu trebuie să existe agregări de voturi), altfel „diferenţele devin mai puţin numeroase şi dau un rezultat mai puţin general" (II, 3). În felul acesta, partidele politice şi principiul scrutinului majoritar nu îşi au locul în republica lui Rousseau.

Puterea suverană, chiar dacă „absolută", este totuşi limitată deoarece voinţa generală este definită în mod strict: ea trebuie să fie generală prin „obiect" şi prin „esenţă", altfel spus, ea nu trebuie să se axeze pe un interes particular (un conflict de tip judiciar, de pildă), nici să se raporteze doar la o parte a corpului politic. Pentru ca „fiecare" să poată fi călăuzit de un „principiu de echitate", trebuie să se determine în funcţie de el însuşi şi „să se gândească la el însuşi votând pentru toţi" (II, 4). Individul şi interesul său personal constituie temeiul raţionalităţii alegerilor politice. „Voinţa generală" îşi schimbă natura dacă ia un obiect particular (un fapt specific, un individ

determinat), tot aşa acum este falsificată dacă în corpul social apar partide care constituie voinţe particulare. Legea, „declaraţie a voinţei generale" (III, 15), va trebui, aşadar, „să-i socotească pe supuşi *in corpore*, iar acţiunile, abstracte" (II, 6). Ceea ce un om porunceşte nu este nicidecum lege, tot aşa cum nici ceea ce porunceşte suveranul în legătură cu un obiect particular nu este lege.

Proprietăţile enunţurilor legislative (universalitate, abstracţie) sunt fixate. Însă corpul politic nu are organ pentru a-şi „enunţa" voinţele. Enunţarea legilor ar presupune că poporul, care vrea binele, îl şi vede: „voinţa generală este întotdeauna dreaptă, însă judecata care o călăuzeşte nu este întotdeauna luminată" (II, 6). De unde necesitatea unui legislator*: am avea nevoie de nişte zei care să dea legi oamenilor (II, 7). Legislatorul trebuie să aibă o charismă superioară, pe care o conferă religia, ca de pildă Mahomed sau Calvin. Aceasta nu înseamnă că Rousseau face din religie cauza societăţii civile, ci mai degrabă un „instrument" în serviciul politicii atunci când se naşte o naţiune (II, 7). De aceea, Rousseau socoteşte religia drept fundament al statului, înlăturând, însă, orice idee despre teocraţie şi propovăduind toleranţa pentru religiile tolerante (IV, 8). Legislatorul trebuie să cunoască specificitatea poporului şi să acţioneze la momentul oportun. Însă condiţiile (mărimea statului, raportul număr de locuitori/spaţiu cultivabil) sunt atât de numeroase încât Rousseau socoteşte că în Europa* numai Corsica (pentru care a redactat un proiect de constituţie) este capabilă să aibă o legislaţie (II, 10).

Cercetarea legilor fundamentale ale statului presupune stabilirea cu exactitate a diferenţei dintre „voinţa" şi „forţa" corpului politic, adică între „puterea legislativă" şi „puterea executivă". „Corpul intermediar", însărcinat să pună laolaltă „sufletul" şi „inima", este guvernul, care face legătura între supuşi şi suveran. Rousseau se sprijină pe un model matematic, greu de înţeles, deoarece vocabularul ştiinţei vremii sale este perimat. Să spunem că „trei termeni" (stat, guvern, cetăţeni) intră într-o „proporţie" de tipul *a, b: c, d* sau *ad = bc (b* putând fi egal cu *c*). De exemplu: 2, 4: 8, 16, în care cele două extreme sunt suveranul (*a*) şi cetăţenii (*d*) şi *b* şi *c* puterea guvernului: avem un „echilibru" deoarece produsul termenilor extremi este egal cu produsul mezilor. Sunt posibile diferite serii de acelaşi tip (2, 4: 4, 8 sau 4, 8: 16, 32). Însă cu cât *d* (supuşii) şi *a* (statul) sunt mai mari, supusul-cetăţean fiind mereu unul, greutatea lui relativă scade. „De unde rezultă că, cu cât creşte statul, cu atât scade libertatea." (În constituţia mixtă*, Aristotel dorea să existe o clasă de mijloc numeroasă.) Guvernul poate şi el să se analizeze ca fiind alcătuit din termeni (tribunalele, de pildă) care trebuie să respecte o anumită proporţie. Statutul guvernului faţă de suveran este de a exercita „în numele său" puterea în stat: prin urmare, el nu poate avea voinţă particulară, căci ar exista riscul să apară doi suverani, fapt care ar rupe „legătura socială" (III, 1) şi el trebuie conceput ca nefiind format din „stăpâni", ci din „ofiţeri" (indivizi care ocupă o funcţie). Guvernul trebuie să aibă un „eu" alcătuit din elemente diferite: adunări, consilii, magistraţi (III, 2). În cele din urmă, calculul aritmeticii politice ajunge, îndeosebi, la concluzia că, „cu cât creşte statul, cu atât trebuie să se reducă guvernul", fapt care îi sporeşte „forţa relativă" (III, 2).

Sunt posibile trei forme de guvernare: democraţia* (suveranul înmânează întregului popor mandatul guvernului), aristocraţia* (în care există mai mulţi cetăţeni decât magistraţi), în sfârşit, suveranul poate „concentra" întreaga putere în mâinile unei singure persoane (monarhie) [III, 3]. Democraţia presupune o guvernare perfectă, de aceea este mai potrivită pentru zei decât pentru oameni (III, 4); se cunosc trei tipuri de aristocraţie*: naturală, electivă, ereditară, aceasta din urmă fiind cel mai rău mod de guvernare, în vreme ce aristocaţia electivă este cel mai bun mod de guvernare (III, 5); în monarhie, „un individ reprezintă un colectiv", acesta fiind un regim în care eficacitatea implică întâietatea voinţei particulare: „regii vor să fie absoluţi", ei au tendinţa să asuprească poporul şi nu putem avea nicio garanţie referitoare la virtutea şi competenţa lor (III, 4). Rousseau nu se prea interesează de modurile de guvernare mixte sau moderate, care au tendinţa să dea guvernului o forţă medie, în vreme ce în guvernările simple aceasta este maximă sau minimă (III, 7). El reia teoria climelor lui Montesquieu* conform căreia nişte „cauze naturale" înglobează ceea ce am putea numi întreaga dimensiune ecologică a politicii (calitatea solurilor, de pildă): „despotismul* este prielnic ţărilor calde, barbaria* ţărilor reci şi buna guvernare [cetatea] regiunilor intermediare" (III, 8). Chiar dacă „semnul" cel mai sigur al unei bune guvernări îl constituie influenţa populaţei, Rousseau nu socoteşte „conservarea şi prosperitatea" singurele criterii ale unei cetăţi eficace: el aminteşte că Grecia a înflorit în timpul celor mai cumplite războaie şi citează „din memorie" un pasaj din *Istoria Florenţei* de Machiavelli în care tulburările din cetate au rolul unor incitări ale „virtuţii"*: „nu atât pacea, cât libertatea aduce cu adevărat prosperitatea speciei" (cartea III, 9), teză care se află în tradiţia umanismului civic (despre care putem spune că începe odată cu Bruni*) şi care este coerentă cu critica repetitivă pe care acesta o face luxului (cartea III, 8, 9, 15).

Încă de la „naştere", corpul politic este purtătorul unui „viciu" care îl ameninţă cu îmbătrânirea şi cu moartea: acţiunea voinţei particulare împotriva voinţei generale, a guvernului împotriva statului, suveranul. Uzurparea puterii de către guvern înseamnă tiranie*, în care cetăţenii îşi regăsesc „libertatea naturală" şi sunt siliţi, dar nu mai sunt obligaţi, să se supună (III, 10). Pentru a „prelungi" viaţa statului, se cuvine ca poporul, care s-a adunat pentru întâia oară ca să dea o constituţie* statului, să fie convocat în mod regulat şi legal (III, 13), fapt care stă la baza unui posibil conflict între adunarea poporului şi principe, care caută să i se opună, să-i respingă pe cetăţeni (III, 14). Când „serviciul public" (expresia însemnând serviciul îndeplinit de cetăţean în mod public pentru popor) nu mai este o prioritate pentru cetăţean, statul este ameninţat (teză ce va fi contestată de Ferguson în *Istoria societăţii civile**): se plătesc mercenari pentru război şi sunt numiţi deputaţi pentru adunare, adică „soldaţi pentru a înrobi ţara şi reprezentanţi ca să o vândă". Întrucât fiecare nu-şi caută decât propriul interes, iubirea de patrie scade. Or, dacă statul ar fi bine constituit, preţul plătit (timpul pierdut sau riscul vieţii) pentru stat ar fi avantajos deoarece „fericirea comună" ar ocupa un loc mai mare în fericirea fiecărui individ.

Rousseau încearcă, aşadar, să ne prezinte şi aici faptul că a căuta binele comun este ceva care nu numai că se împacă cu fericirea individuală, dar îi aduce şi un profit (o ipoteză care va fi respinsă de Constant). Întrucât suveranitatea, care constă în voinţa generală, este inalienabilă (II,1), poporul englez este sclav şi nu este liber decât atâta vreme cât îşi alege parlamentul (III, 15), atât de admirat de Montesquieu. În ceea ce îl priveşte pe Rousseau, ideea de „reprezentant" este „modernă", înţelegând prin aceasta că este opusă lui „antic", adică este „feudală" şi neagă poporul. Tot aşa cum socoteşte că parlamentul vine în contradicţie cu voinţa generală, el refuză şi faptul că raportul între popor şi guvern poate fi contractual, deoarece suveranitatea nu se poate aliena (III, 16). Şi atunci se pune problema naşterii guvernului, căci dacă este statuat printr-o „lege", adică printr-un „act" al suveranului că va exista un guvern, „numirea" conducătorilor, având în vedere că sunt indivizi specifici, nu poate fi decât un act de guvernare. Ar trebui, prin urmare, ca guvernul să existe înainte de a exista (tip de problemă referitor la „obârşie", care este predilect pentru Rousseau). Şi democraţia îşi arată, aici, superioritatea: întrucât poporul suveran este şi guvern, acesta poate fi stabilit printr-un act de voinţă generală (III, 17). „Adunările periodice", care trebuie să se întrunească pentru a controla validitatea contractului social, trebuie, prin urmare, să răspundă la două întrebări: Vrea oare suveranul să păstreze prezenta formă de guvernare? Vrea oare poporul să lase administrarea guvernării pe mâna celor care sunt însărcinaţi cu asta? (III, 18). [Chestiunea aceasta lămureşte îndeajuns faptul că această carte a fost cenzurată, ceea ce nu i-a împiedicat difuzarea.]

Supravieţuirea unui stat depinde de faptul că nişte oameni strânşi laolaltă se socotesc a fi un singur corp; atunci nu mai este deloc nevoie de legi numeroase, „legătura socială" se află în inimi (IV, 1). Adunarea lor nu poate fi decât liberă, în mod absolut: pactul social cere, şi în acest caz aceasta este singura lege, unanimitatea, celelalte necerând decât majoritatea. Dacă locuieşti pe un anumit teritoriu, îi accepţi legile, chiar dacă unele se întemeiază pe un vot diferit de al tău. Unanimitatea va fi căutată pentru legile cele mai importante (IV, 2). Pentru a studia felul în care se votează în adunarea poporului, Rousseau face un istoric al Republicii romane şi notează, de pildă, în legătură cu trecerea de la „sufragiul verbal" la sufragiul secret, cu tăbliţe, că trebuie să ştii să schimbi legile pentru a prelungi viaţa unui stat şi că unui „popor corupt", cum este cel din Veneţia, îi trebuie legi adaptate, tot aşa cum unui bolnav i se prescrie un anumit regim (IV, 4). El face elogiul tribunatului ca apărător al legilor (fără nicio legătură cu funcţia tribunitară identificată de Georges Lavau, prin care un partid politic, de pildă partidul comunist în timpul celei de a IV-a Republici, se prezintă drept purtătorul de cuvânt al plebei şi caută să exercite un drept de veto) [IV, 5]. El acceptă principiul dictaturii* pentru a asigura salvarea patriei (IV, 6). Şi, punând în continuare în valoare un model antic, Roma sau Sparta (mai mult decât Atena), scot în evidenţă rolul „opiniei publice"* a cărei judecată are un efect de cenzură care poate menţine „moravurile" (IV, 7), care sunt în asemenea măsură cheia de boltă a instituţiilor, încât el poate afirma că moravurile,

cutuma, opinia constituie „adevărata constituţie a statului" deoarece ele înlocuiesc treptat forţa autorităţii* cu cea a obişnuinţei (II, 12).

Însemnătatea subiectivităţii în viaţa politică explică faptul că ultimul capitol (IV, 8) se intitulează „despre religia civilă". El propovăduieşte, cu argumente care puteau fi încă de pe atunci citite în *Tratatul teologico-politic* al lui Spinoza*, toleranţa religioasă cu condiţia ca religiile să fie ele însele tolerante. În acest capitol critică cu asprime catolicismul roman, aşa cum o făcuse şi Hobbes, deoarece introduce particularul în corpul social şi pentru că, prin urmare, este tot timpul principiu de discordie şi motiv de război civil.

Interpretările *Contractului social* sunt întru totul contradictorii: unii au vrut să vadă originea totalitarismului în suveranitatea totală a poporului, în vreme ce alţii găsesc în democraţia directă fără reprezentare condiţia autenticităţii sociale. Însă puterea teoretică face din el o referinţă obligatorie pentru teoria politică modernă (în gândirea lui Rawls, de pildă).

→ AUTARHIE; CONTRACT; LEGISLATOR; LOCKE; MONTESQUIEU; *PRINCIPELE*; *TEORIA DREPTĂŢII*.

Bibl.: Rousseau, J.-J., *Du contract social*, „La Pléiade", Gallimard, note foarte importante de Robert Derathé; Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1979; Derrida, J., *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967; Filonenko, A., *Rousseau et la pensée du malheur*, 3 volume, Vrin, 1984.

Despre democraţie în America (De la démocratie en Amérique). Opera lui Tocqueville redactată în urma călătoriei în America în 1831–1832 şi publicată în 1835 şi 1840.

ENCICL. Înţelegerea fenomenelor sociale la Tocqueville este structurată de punctul său de vedere de două ori comparatist: comparaţie diacronică între Vechiul Regim şi democraţia contemporană, şi sincronică între Europa şi America. În felul acesta, el analizează rolul politic al Parisului în comparaţie cu cel al New Yorkului, precum şi rolul acestuia înainte şi după 1789: rezultă de aici că adevărata ruptură nu este între Franţa de dinainte şi cea de după Revoluţia din 1789, ci între Franţa din secolul al XVIII-lea, când se încheie un proces de centralizare început la sfârşitul Evului Mediu, şi America, în care marea metropolă nu are preponderenţă politică. Antagonismele nu sunt de altfel simple: dacă datorită „naturii guvernării" din Franţa de dinaintea revoluţiei Parisul a înghiţit provincia, în schimb în Statele Unite guvernarea republicilor federate (a nu se confunda cu guvernul federal) părea „tot atât de centralizată şi chiar mai energică decât cea a monarhiilor absolute din Europa" (*Vechiul Regim şi Revoluţia*, cartea II, cap. 7, şi *Despre democraţie în America*, volumul I, partea a II-a, cap. 7). Tocqueville este totuşi de părere că America, izbutind să împace libertatea cu egalitatea, este caracterizată mai degrabă de democraţie, iar Europa de revoluţie, prielnică pentru suveranitatea populară. Aceasta, de altfel, i se pare că ameninţă să impună o „tiranie a majorităţii" şi consideră (asemenea lui B. Constant) că se poate, împotriva unei legi nedrepte, să faci recurs „de la suveranitatea poporului la suveranitatea neamului omenesc" (volumul I, partea a II-a, cap. 7).

Democraţia* nu caracterizează o formă de regim care ar fi definită de suveranitatea populară, ci mai degrabă un tip de societate sau de popor. Deosebirile între popoarele aristocratice şi societăţile democratice pot fi înţelese ca deosebiri între ierarhie şi egalitate.

Chiar dacă Tocqueville anticipează uneori în mod corect desfăşurarea istoriei, de pildă atunci când anunţă că, dacă se va refuza acordarea libertăţii negrilor din sud, până la urmă ei o vor cuceri prin violenţă (volumul I, partea a II-a, cap. 10), de multe ori nu izbuteşte să-şi dea seama încotro se îndreaptă istoria. El crede că democraţia, îndemnându-i pe oameni să dorească să judece ei înşişi, le dă „ideea unei puteri sociale, unice, simple şi aceeaşi pentru toţi", astfel încât este de părere că oamenii din vremurile democratice se vor împărţi în două grupuri: cei care se vor lepăda de creştinism şi cei care vor intra în sânul Bisericii catolice – fapt care a fost în mod deosebit infirmat în America, chiar acolo unde el credea că o să vadă profilându-se atracţia pentru Biserica romană (volumul II, partea a II-a, cap. 6). Cât despre speculaţiile în legătură cu emergenţa unui „despotism blând" (volumul I, partea a II-a, cap. 10) într-un stat social-democrat, ele nu s-au confirmat mai mult decât vestirea „dictaturii proletariatului"* de către Marx.

Caracterizarea de ansamblu a democraţiei americane ca fiind reglată de pasiunea pentru egalitate nu îl determină pe Tocqueville să zugrăvească un tablou uniform, îi permite însă să desfăşoare o virtuozitate analitică în legătură de pildă cu relaţia patron/angajat sau cu gusturile artistice. Reflecţia despre individualism* nu este de fapt caracteristică lui Tocqueville, chiar dacă el a fost acela care s-a străduit cel mai mult să o elucideze şi să analizeze societăţile moderne prin prisma acestui principiu constitutiv; o vom găsi, de pildă, la Balzac (între altele în *Medic de ţară*), dar şi la Marx care, în *Manifestul Partidului Comunist*, descrie progresul capitalismului ca pe o dezamăgire a lumii în care totul este „înecat în apele îngheţate ale calculului egoist".

→ DESPOTISM DEMOCRATIC; *VECHIUL REGIM ŞI REVOLUŢIA.*

Despre libertatea anticilor comparată cu a modernilor. Discurs rostit de Benjamin Constant (1767–1830) în timpul campaniei electorale din 1819, în care face elogiul guvernării reprezentative.

ENCICL. Benjamin Constant a fost ales în Cameră, la 25 martie, ca deputat de Sarthe, însă el a rostit acest discurs, în care este concentrat esenţialul problematicii sale politice, la Paris, într-un club care răspândea ideile liberale, Athénée. La drept vorbind, el n-a scris decât o singură carte cu conţinut politic, începută în 1799, *De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, din care a folosit unele pasaje în alte lucrări, carte la care a lucrat cu intermitenţe şi pe care a lăsat-o neterminată. De la un titlu la altul, găsim pasaje paralele sau recopiate, ceea ce i-a permis să scrie în câteva săptămâni *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, la sfârşitul lui 1813. Cariera lui politică a fost plină de meandre, dar angajarea în favoarea libertăţii politice a fost statornică şi hotărâtă. El critică, de pildă, şcoala lui Saint-Simon deoarece nu crede în virtuţile industrialismului: din punctul său de vedere, fondul modernităţii trebuie căutat în libertăţile politice. Şi este în mod hotărât de partea

celor care susţin activ revoluţia din iulie 1830 şi pe Ludovic Filip.

Opoziţia dintre antici şi moderni este totală: ea este, de altfel, mai puţin cronologică decât tipologică; Rousseau face parte dintre antici şi Atena era mai modernă decât Sparta. Aceasta este pilda cea mai elocventă a contopirii totale a individului în cetate (o notă marginală a lui Constant arată că sursa de inspiraţie este *Republica lacedemonienilor* sau *Constituţia Spartei** de Xenofon). Dicotomia între cele două forme de libertate are o bază materială cu consecinţe sociale, psihologice şi politice: teritoriul mai întins al naţiunilor moderne face să scadă numărul naţiunilor şi al conflictelor (chiar împărţirea Europei* moderne este „mai mult aparentă decât reală"), în vreme ce frecvenţa lor făcea ca războiul să fie îndeletnicirea de căpătâi a anticilor, sclavii fiind cei care produceau bunurile. De vreme ce „siguranţa" nu se mai află în război, celor moderni nu le mai rămâne decât comerţul* ca să obţină ceea ce doresc. Populaţia liberă, care nu mai dispune de „răgazul" pe care-l avea datorită muncii sclavilor, trebuie să-şi consacre cea mai mare parte a timpului comerţului. Psihologia se schimbă: „Războiul înseamnă impulsivitate, comerţul, calcul". Pe lângă aceasta, comerţul, devenit „adevărata viaţă a naţiunilor", „îi face pe oameni să îndrăgească pătimaş independenţa individuală", teză care va fi socotită asemănătoare cu incompatibilitatea observată de Montesquieu între comerţ şi despotism. Comerţul se bazează pe „circulaţia" proprietăţilor, iar dezvoltarea creditului face ca forţa să devină neputincioasă, deoarece el este supus „opiniei". La antici, exercitare directă, însă colectivă, a mai multor părţi ale suveranităţii în piaţa publică; individul supus autorităţii. Suveran aproape absolut în treburile politice, individul este sclav în toate raporturile private. La moderni, individul independent în viaţa privată nu este suveran decât în aparenţă: întrucât importanţa relativă a fiecărui individ s-a micşorat, deoarece populaţia a sporit, „cooperarea" în folosul „suveranităţii naţionale" a devenit abstractă şi nu mai poate aduce „fericirea" pe care le-o procura anticilor. Ţelul modernilor nu mai poate fi „împărţirea întregii puteri sociale între cetăţenii aceleiaşi patrii", ci „securitatea plăcerilor private": libertatea modernilor înseamnă „garantarea acestor plăceri de către instituţii".

Constant nu este, prin urmare, de acord cu Rousseau şi mai ales cu abatele de Mably, care voia ca „individul să fie sclav pentru ca poporul să fie liber" şi care admira Sparta mai presus de orice. Ierarhia principiilor este într-adevăr evidentă: întrucât independenţa individuală este cea dintâi „nevoie modernă", ea nu poate fi niciodată sacrificată pe altarul „libertăţii politice". O „supremaţie arbitrară" a guvernului ar fi de nesuportat într-o lume în care „progresele civilizaţiei" fac cu neputinţă „despotismul". „Sistemul reprezentativ" este pe placul lumii moderne: ocupată cu comerţul, cu „interese private", „masa poporului" îşi varsă focul pe câte unii, aşa cum face bogatul cu un administrator. Şi totuşi trebuie ca acesta să nu-şi aroge drepturi nelimitate făgăduind „fericirea"*. Acesta nu poate fi singurul ţel al speciei umane, care năzuieşte şi să se „desăvârşească". Trebuie, prin urmare, ca instituţiile, îndeosebi prin exercitarea sufragiului, să garanteze cetăţenilor „un drept de control şi de supraveghere prin manifestarea opiniilor lor".

→ DESPOTISM ORIENTAL; ECOLOGIE; PRIETEN/DUŞMAN; REPREZENTARE; TOCQUEVILLE.

Bibl.: Constant, B., „De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", în *De la liberté chez les Modernes. Ecrits politique*. Texte alese, prefaţate şi adnotate de M. Gauchet, Folio, 1997.

Despre monarhie conform Cartei (De la monarchie selon la Charte). Lucrare de Chateaubriand publicată în 1816.

ENCICL. Prin ton, lucrarea aceasta se deosebeşte mult de *Despre Buonaparte şi despre Bourboni**: legitimismul lui Chateaubriand capătă aici forma unei teorii a „monarhiei repetitive", care se deosebeşte atât de Vechiul Regim, cât şi de despotismul lui Napoleon. Regele este înfăţişat aici ca o „divinitate", „inviolabilă", „sacră", „infailibilă". Camera deputaţilor, aleasă prin sufragiu cenzitar, nu trebuie aşadar să aibă „scrupule", deoarece regele, înconjurat de miniştri responsabili, „se ridică deasupra oricărei responsabilităţi". Maiestatea divină a regelui nu este însă legată nicidecum de vreo omnipotenţă: Chateaubriand critică principiul unei poliţii* politice („monstru născut în mocirla revoluţionară din împreunarea anarhiei* cu despotismul*") şi mai cu seamă socoteşte că „opinia* publică" trebuie să joace un rol hotărâtor; guvernarea reprezentativă se întemeiază pe ea şi este luminată de ea. Opinia publică determină voinţa* generală şi trebuie, prin urmare, să se exprime liber pentru ca ministrul şi camerele să o cunoască. În felul acesta libertatea presei este un element indispensabil sistemului politic: prin ea sufragiul restrâns, care interzice să se vorbească despre democraţie şi suveranitatea poporului, este în concordanţă cu noţiunea de reprezentare. „Tribunalul" opiniei publice este la fel de important ca articolul 4 din Carta din 6 iunie 1814 acordată de Ludovic al XVIII-lea (care garantează ocrotirea libertăţii individuale). Nimic, în afară de tradiţie, nu socoteşte, într-un astfel de sistem, alcătuit din „cetăţeni* şi nu din supuşi, monarhia indispensabilă, nici măcar Bourbonii, chiar dacă autorul a scris *Monarchia* pentru a susţine „Camera de negăsit", care se afla în conflict cu anturajul regelui, în special cu ministrul poliţiei şi favorit al regelui, Decazes. După părerea acestuia, pentru marea masă a poporului şi pentru mulţi oameni înţelepţi camera este alcătuită din nobili şi din emigranţi pentru care drepturile feudale sunt tot atât de sfinte ca dreptul regelui la tron şi proprietăţile lor la fel de sfinte ca şi cele ale Coroanei.

În ziua de 5 septembrie 1816, regele a semnat o ordonanţă de dizolvare. Ultraregaliştii au rămas stupefiaţi. Chateaubriand a adăugat un post-scriptum textului, care tocmai se tipărea: punând în aplicare apărarea libertăţii presei, el îşi exprimă mirarea, ca cetăţean, că dizolvarea unei adunări de regalişti ajută la apărarea „monarhiei legitime" şi condamnă această „lovitură de stat". Decazes a încercat să împiedice difuzarea lucrării: Chateaubriand, conform propriei justificări funcţionale a libertăţii presei, s-a apărat. Cel pe care regele îl numeşte „un copil răsăcit" a fost şters de pe lista miniştrilor de stat şi i s-a luat pensia.

→ *DESPRE BUONAPARTE ŞI DESPRE BOURBONI.*

***Despre regat** (De regno, ad regem Cypri).* Scurt text din 1265–1267 al Sfântului Toma d'Aquino.

ENCICL. Textul este un omagiu adus unui rege, dă o definiţie regalităţii şi este prezentat ca fiind scris cu ajutorul Regelui regilor, al Împăratului împăraţilor. (Textul, neterminat, a fost continuat, de la capitolul 4 din cartea a II-a, de Ptolemeu din Lucca.)

Un regim politic este apreciat după înfăptuirea celui mai important bun pentru o mulţime adunată într-o societate: pacea (cartea I, cap. 5). [Aceeaşi teză se găseşte la Sfântul Augustin*.]

Demonstrarea superiorităţii monarhiei se sprijină pe argumente preluate de la Aristotel* şi de la alte izvoare antice, precum Platon*, şi pe numeroase citate biblice. Regalitatea este cel mai bun regim şi tirania cel mai rău. Regalitatea permite să se dea un „principiu director" „mulţimii" care, în caz contrar, s-ar împrăştia, şi ea este asemenea sufletului care „conduce" corpul şi asemenea raţiunii care conduce părţile „irascibile şi concupiscibile" ale sufletului. Avem şirul analogic: rege/mulţime = suflet/corp = parte raţională a sufletului/parte pasională şi parte apetentă a sufletului (cartea I, cap. 1), la care se adaugă o analogie nodală pentru întreg raţionamentul: rege/regat = Dumnezeu/lume (cartea I, cap. 9). Şirul acesta se sprijină pe o concepţie despre om ca „lume mică" (*minor mundus*) în care se găseşte „forma guvernării universale", după echivalenţa raţiune/om = Dumnezeu/lume (cartea I, cap. 12). Chiar dacă poartă semnul păcatului, omul Sfântului Toma poate trăi după raţiune, ceea ce este conform cu natura lui, dar nu se înfăptuieşte întotdeauna (după o concepţie despre natură, sau esenţă, luată de la aristotelism).

Cel care conduce poate fi „ordonat", am putea spune subordonat, „binelui comun" al mulţimii, aceasta este regalitatea, sau „binelui privat al celui care conduce", aceasta este tirania, care este nedreaptă şi coruptă. Şi, conform celor spuse de Domnul prin gura profetului Iezechiel: „Vai de păstorii lui Israel, care s-au păstorit pe ei înşişi!" (cartea XXXIV, cap. 2). Urmând o etimologie falsă, Toma socoteşte că „tiranie" derivă din cuvântul care ar denumi forţa în limba greacă, o guvernare a cărei formă colectivă este oligarhia*; dacă guvernarea nedreaptă este condusă de mulţime, ea se cheamă democraţie. Numim republică* (*politeia**) guvernarea de către cei mulţi dacă este dreaptă, şi aristocraţie guvernarea dreaptă de către puţini. Toma propune, prin urmare, o clasificare a regimurilor politice* care, până şi în vocabular, le reia pe cele ale lui Aristotel şi Platon.

Regele (*rex*) conduce (*regit*) o „comunitate perfectă, adică o cetate sau o provincie". Scopul său este să instaureze „unitatea păcii". Ţelul acesta pune bazele superiorităţii regalităţii: cauza cea mai eficace a căldurii este ceea ce este cald prin sine, tot aşa cum ceea ce este unu prin sine va înfăptui cel mai bine unitatea mulţimii. Analogia îi serveşte lui Toma drept dovadă. El înmulţeşte dovezile: albinele n-au decât o regină şi în tot universul nu există decât un singur Dumnezeu. El mai stabileşte însă şi un principiu metafizic şi teologic: „orice mulţime derivă din unu".

Regalitatea este cea mai bună formă de guvernământ, însă tirania este cea mai rea deoarece „organul conducător" îşi caută binele privat făcând dovadă de „voinţă de putere" (*libido voluntatis*, de asemuit cu

*libido dominandi** al Sfântului Augustin*) şi stă în calea virtuţii* şi a prieteniei*. Toma rânduieşte, pentru a arăta ravagiile pricinuite de tiranie, pasaje din Biblie, pomenindu-l şi pe Sallustius (una din referinţele preferate ale lui Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu** pentru a-i înfiera pe împăraţii romani). El pune problema legitimităţii* tiranicidului*, pe care îl condamnă ca acţiune privată, însă aceasta îl determină să îndreptăţească înlăturarea unei puteri devenite nedrepte. În vreme ce mulţi împăraţi romani tiranizau credinţa în Hristos, „nu pentru că s-au împotrivit sunt oamenii lăudaţi, ci pentru că au îndurat cu răbdare şi curaj moartea pentru Hristos" (cartea I, cap. 6). Ar fi periculos să-i ucizi pe conducători, deoarece supunerea faţă de regi le este tot atât de intolerabilă celor răi ca şi supunerea faţă de tiran, şi regii drepţi ar risca să aibă aceeaşi soartă cu tiranii răufăcători. Nu poate, prin urmare, avea loc o „iniţiativă privată" împotriva tiranului, numai „autoritatea publică" putând acţiona: „dacă o mulţime are dreptul să-şi pună un rege, mulţimea aceasta poate, fără să facă vreo nedreptate, să-l destituie pe regele pe care l-a instituit sau să-i îngrădească puterea, dacă acesta abuzează în mod tiranic de puterea regală". S-ar putea – teme şi termeni care nu sunt în text – vorbi de un contract între rege şi popor şi chiar despre suveranitatea acestuia, remarcând totuşi că ea nu se atinge decât de capacitatea de a legitima un rege şi nicidecum de posibilitatea de a se conduce singur. Dar, în anumite cazuri, regele care nu este credincios îndatoririi sale, aceea de a conduce fără nedreptăţi, îşi eliberează supuşii de angajamentul luat faţă de el. Adevăratul ajutor împotriva tiranului vine, totuşi, de la Dumnezeu, cel care l-a convertit pe crudul Nabucodonosor (Daniel, IV, 34). Pentru a căpăta această binefacere, „poporul trebuie să scape de păcat, deoarece tocmai pentru pedepsirea păcatelor capătă nelegiuiţii, cu îngăduinţă divină, puterea" (cartea I, cap. 6).

Toma se preocupă şi de destinul spiritual al regelui. Din punctul lui de vedere, o răsplată vremelnică (gloria, de pildă) n-ar fi îndeajuns şi, prin urmare, răsplata regelui este „fericirea veşnică": păstorii turmei îşi vor primi răsplata de la Domnul păstorilor (cartea I, 8). Măreţia virtuţii regale se întemeiază, de altfel, pe această analogie: el săvârşeşte în regat ceea ce Dumnezeu săvârşeşte în lume. Astfel încât, atunci când toţi oamenii vor fi adunaţi în Ierusalimul ceresc, regii, „care au înfăptuit lucruri divine pentru poporul lor", vor sta mai aproape de Dumnezeu. Ierarhia între mulţime şi popor este, prin urmare, menită să se înveşnicească în fericire, sub forma unei apropieri mai mari sau mai mici de Dumnezeu. Portretul tiranului scoate la lumină ura şi teama care îl înconjoară şi îl ameninţă (cartea I, cap. 10), fapt care îi supune pe tirani unei pedepse veşnice, şi încă celei mai grele pedepse, într-o simetrie inversă cu soarta regilor.

Toma analizează diferitele funcţii ale regelui, care nu sunt mereu aceleaşi, de pildă un întemeietor de cetate se deosebeşte de cel care conduce o cetate deja creată. El scoate în evidenţă faptul că, spre deosebire de Dumnezeu, regele nu poate „crea" o lume nouă, „el trebuie neapărat să folosească lucrurile care preexistă în natură" (cartea I, cap. 13), după care enumeră la repezeală domeniile în care regele poate interveni (universităţile – Toma era profesor –, pieţele, taberele de instrucţie pentru soldaţi). Regele trebuie să aibă

grijă ca fiecare „să primească ceea ce îi este de trebuinţă după condiţie şi stare", el este, aşadar, totodată împărţitor de dreptate şi de hrană. Însă viaţa în cetate nu este ţelul ultim al omului, el are nevoie şi de un „ajutor spiritual" îndreptat către „limanul mântuirii veşnice": mântuirea aceasta este asigurată de slujitorii Bisericii lui Hristos. Omul nu se mântuieşte prin vreo însuşire omenească în sânul societăţii civile*, ci printr-o virtute divină. Formei de guvernare omeneşti îi corespunde aşadar o formă de guvernare cerească a cărei conducere îi revine lui Hristos – preot şi rege – din care fac parte toţi cei care cred în El. Spre a deosebi vremelnicul de spiritual, „conducerea" împărăţiei lui Hristos nu este încredinţată regilor pământeni, ci vicarului lui Hristos, pontiful de la Roma. Toma stabileşte, aşadar, un dualism limpede şi evident între cele două împărăţii, care este totodată şi ierarhic: regii, în legea lui Hristos, trebuie să se supună preoţilor, situaţie căreia Toma îi găseşte precedente la păgâni întrucât druizii, la gali, hotărau „dreptul întregii Galii" (cartea I, cap. 14). Dacă, prin urmare, *imperium* (puterea) pontifului care porunceşte preoţilor care se ocupă de cele veşnice porunceşte şi celor însărcinaţi cu cele pământeşti, atunci nu este vorba de o fuziune între cele două împărăţii. Rolul suveranului pontif este dedus din natura divin-regală a lui Hristos (în vreme ce, la Egidius din Roma*, necesitatea unei unităţi, Biserica, înglobând mulţimea unităţilor politice, este formulată pornind de la o analiză a societăţii civile). Regele, instruit în legea divină, va trebui, prin urmare, să facă în aşa fel încât mulţimea să ducă un trai prielnic căpătării fericirii cereşti. În vreme ce la Aristotel viaţa politică este concepută ca fiind cea mai bună, la Toma ea este subordonată unui ţel mai înalt, la care regele trebuie să încerce să ajungă printr-o gestiune adecvată a „binelui public": solicitudine în păstrarea grupului, pedepse şi recompense pentru a înlătura viciul şi a îndemna la virtute, căutarea siguranţei împotriva duşmanilor din afară.

În cartea a doua, Toma are în vedere metodele de care trebuie să se folosească regele pentru a-şi îndeplini în bune condiţii funcţiile şi factorii pe care trebuie să-i integreze în această acţiune. Mai întâi, la întemeierea unui oraş: clima (clima temperată este cea mai potrivită, Toma, reluând teoria climatelor lui Aristotel, a cărui *Politică* o citează, cartea VII, cap. 6); salubritatea aerului, a alimentelor, a apei. După care Toma d'Aquino se ocupă de organizarea producţiei şi a comerţului, dovedind o preferinţă evidentă pentru autarhie*, care reprezintă un ideal de autoîndestulare, prea mulţi negustori fiind dăunători (punct de vedere sprijinit printr-o referire la *Politica*, cartea VII, cap. 5). Osândit în întregime este însă comerţul*, deoarece ar face să se nască „lăcomia în inima cetăţenilor" (cartea II, cap. 3) şi întrucât aceasta nu face casă bună cu exerciţiile militare. Argumentaţia despre rolul pozitiv al regilor este completată de indicaţii despre rolul lor negativ: să se îngrădească şi să fie ţinute sub control plăcerile care duc la pierderea virtuţii şi dăunează virtuţilor militare, deşi o plăcere moderată este necesară vieţii omeneşti. Cetatea Sfântului Toma cuprinde, prin urmare, trei grupuri principale: regele şi preoţii, soldaţii, ţăranii, care corespund trifuncţionalităţii* indo-europene şi, dacă se poate vorbi de teocentrism în viziunea pe care o are atât despre cetatea terestră cât şi despre cea cerească, el nu reduce societatea civilă la un statut de anexă a

împărăției lui Dumnezeu. Demnitatea ei este marcată de șirul de analogii care compară regele pământean cu regele divin. → *Cetatea lui Dumnezeu*; *Guvernarea principilor*; *Monarchia*.

Bibl.: Sfântul Toma d'Aquino, *Du royaume*, Egloff/Vrin, 1946.

dictatura proletariatului. După Marx* și Engels*, etapă intermediară între dominația* burgheziei și societatea fără clase*.

ENCICL. Expresia ca atare este puțin folosită de Marx și Engels, chiar dacă joacă un rol important în conceptualizarea revoluției. În *Manifestul Partidului Comunist**, Marx nu pomenește de dictatură, ci de „dominația* proletariatului", opusă „dominației" burgheziei. În analiza pe care o face Revoluției franceze de la 1848, el înfățișează reprimarea insurecției muncitorești din iunie de către generalul Cavaignac ca pe o manifestare a „dictaturii" burgheziei, căreia trebuia să-i răspundă dictatura proletariatului. În 1871, Comuna din Paris i se pare a fi prima realizare, parțială, a dictaturii proletariatului: eliminarea armatei permanente și a birocrației* funcționarilor înlocuite de înarmarea poporului și de aleși revocabili. Dictatura proletariatului este o formă de violență ca răspuns la violența burgheziei, care începe procesul de destrămare a statului*.

Lenin și bolșevicii fac din dictatura proletariarului, a cărei necesitate fusese contestată încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea de unii revizioniști*, precum Eduard Bernstein, lozinca specifică a revoluționarilor consecvenți. Pentru a se adapta la situația din Rusia, unde echivalentul anului 1789 francez n-ar fi avut loc, Lenin făurește, în 1905, lozinca „Dictatura democratică și revoluționară a proletariatului și a țărănimii": formula aceasta exprimă atât niște obiective democratice „burgheze" (îndeosebi cucerirea libertăților fundamentale), cât și rolul dominant al proletariatului și al aliaților săi în desfășurarea acestui proces. Dar în aprilie 1917 (în ceea ce este cunoscut drept „Tezele din aprilie") Lenin propune ca revoluția să treacă imediat într-o fază a revoluției proletare, fără să mai respecte împărțirea în etape pe care pare să o decreteze doctrina lui Marx (revoluția proletară nu poate avea loc decât dacă a avut deja loc revoluția burgheză). În mod concret, și fără să o ascundă, dictatura proletariatului înseamnă pentru Lenin dictatura partidului bolșevic (rebotezat curând comunist), partid unic. El susține că lupta de clasă se ascute în timpul dictaturii proletariatului, fapt care legitimează violența desfășurată la ordinul partidului comunist.

În felul acesta el rezolvă dificultatea internă a noțiunii de dictatură a proletariatului: în ce chip ar putea fi o dictatură opera unui larg grup social? O dictatură poate fi un mecanism impersonal ca efect emergent (a se vedea „legea de fier a oligarhiei"), însă atunci nu mai poate fi vorba de o acțiune deliberată. Or, pentru bolșevici dictatura proletariatului are un program de dus la îndeplinire și, mai cu seamă, dușmani de zdrobit: ea are, prin urmare, nevoie de un stat major și de un aparat de constrângere. De altfel, Lenin justifică dictatura individuală referindu-se la istoria Revoluției franceze și la Robespierre. Din punctul lui de vedere, dictatura proletariatului nu are alte legi decât cele pe care și le făurește ea însăși, iar scopul ei este să zdrobească

contrarevoluția. O asemenea concepție este respinsă de socialiști, de la Kautsky la Leon Blum.
→ SOCIALISM/COMUNISM; *STATUL ȘI REVOLUȚIA*.

Bibl.: Lenin, *Despre dictatura proletariatului* (1919), în *Opere*, vol. XXX, Paris–Moscova; Marx, K., *Lupta de clasă în Franța* (1848); *Ludovic-Napoleon Bonaparte și lovitura de stat din 2 decembrie 1851; Comuna din Paris* (1871).

dictatură. Formă a puterii în care autoritatea este concentrată și întărită: poate fi vorba de un mod obișnuit de exercitare a puterii sau de o încălcare a legalității însoțită de cele mai multe ori de arbitrar și de violență.

ENCICL. Rousseau* concepe o teorie despre ceea ce putem numi dictatură în stil roman: „autoritate fără margini pe care legile o dădeau dictatorului" (*Despre contractul social**, cartea IV, 6). Dictatura este legitimă dacă este menită să asigure „salvarea patriei" și ea înseamnă mai mult o „suspendare" vremelnică a legilor decât eliminarea sau încălcarea lor și nu este, prin urmare, împotriva voinței generale. Articolul 16 din Constituția celei de a V-a Republici este ades interpretat ca o definire a condițiilor unei astfel de magistraturi în împrejurări amenințătoare deosebit de grave.

Secolul al XX-lea a cunoscut dezvoltarea unor regimuri dictatoriale care nu au fost provizorii ci instituționalizate, în care puterile sunt concentrate în mâinile unui mic grup sau într-o instituție, armată sau partid. Cea dintâi dictatură a partidului unic a fost instituită de Lenin, începând din februarie 1917, cu numele de dictatura proletariatului*, iar asemănările între regimurile comuniste și cel nazist au dus la făurirea noțiunii de totalitarism*.
→ CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; DESPOTISM DEMOCRATIC; SOCIETATE DESCHISĂ/SOCIETATE ÎNCHISĂ.

Discurs despre istoria universală. Lucrare de Ibn Khaldun, socotit unul dintre primele texte sociologice despre lumea arabo-musulmană.

ENCICL. Ibn Khaldun, om de stat și istoric arab de origine andaluză, născut la Tunis în 1332 și mort la Cairo în 1406. Activitatea lui poate fi asimilată cu aceea a unui sociolog, a cărui operă este cu atât mai importantă cu cât, în perioada care a urmat și până în secolul al XIX-lea, când influența europeană era puternic resimțită, gândirea politică arabă a cunoscut puțini autori. *Discursul* este o lucrare de erudiție al cărui obiect este „civilizația universală", îi studiază „natura", fapt care include modalitățile de „dominare* a unui grup de către altul". Ibn Khaldun face o distincție între povestirile absurde și cele adevărate. Prin urmare, *Discursul* nu este un text retoric cu scopul de a convinge sau un text politic despre arta de a guverna, ci el face cunoscută o „știință nouă" pe care am putea-o califica drept „pozitivistă" în măsura în care expune realitatea. Totuși, pozitivismul lui Ibn Khaldun nu are nimic de-a face cu ateismul. Chiar dacă înfățișează condițiile culturale în care se dezvoltă sufismul (misticism) și chiar dacă critică (din punct de vedere filozofic) sufismul extremist pentru care lumea este ceea ce eu percep și încetează să existe odată cu percepția mea, el nu pune în discuție realitatea adevăraților profeți care, cufundați în

Împărăţia spirituală, spun adevărul, precum Mahomed.

Coranul este o revelaţie şi un miracol, îndeajuns de limpezi pentru a fi recunoscute drept veridice de cei mai mulţi care, discipoli ai lui Mahomed, alcătuiesc „comunitatea credincioşilor" (*umma**). Iar atunci când vorbeşte despre charisma lui Mahomed, sau a altora, Ibn Khaldun atribuie virtuţile persoanei care le manifestă, fără să le socotească credinţe ale celor care le afirmă existenţa; în legătură cu această problemă am putea nota, printre altele, depărtarea lui de sociologia raţională şi lipsită de iluzii a unui Max Weber*.

Discursul propune însă o schemă interpretativă sociologică de mare forţă. El pune faţă în faţă două forme de civilizaţie: civilizaţia beduinilor (oamenii deşertului) şi civilizaţia sedentară. Deosebirile dintre cele două grupuri ţin de sociabilităţi specifice, depinzând de feluri de viaţă particulare: beduinii îşi procură cele necesare traiului ocupându-se cu creşterea vitelor (bovine, ovine, caprine, viermi de mătase, albine). Apoi cooperează pentru a-şi procura bunuri care depăşesc necesarul: construiesc case, castele, caută cele mai bune bucate, cele mai frumoase haine, pe scurt, luxul. În felul acesta, civilizaţia sedentară este un produs derivat şi secundar al societăţii beduine (I, cap. 2). Însă desfăşurarea istoriei nu se opreşte odată cu sedentarizarea. Opoziţia beduini/sedentari determină un ciclu, un mecanism politic alternant datorat trecerii de la lux la decadenţă. După una sau două generaţii, dinastiile binevoitoare şi drepte, datorită religiozităţii sau „atitudinii beduine purtătoare de nobile şi frumoase simţăminte", încep să decadă: întrucât luxul de la oraş pune impozite din ce în ce mai grele, ţăranii preferă să nu mai cultive pământul, ceea ce duce la foamete (L, cap. 48). Atunci se ridică urmaşii: fie guvernatori din provincii periferice iau locul autorităţii dinastiei domnitoare (astfel au dispărut abbasizii, ale căror provincii mărginaşe au fost cucerite de samanizi, hamdanizi şi tulunizi), fie un rebel dintr-un neam sau dintr-un trib învecinat (merinizii marocani au luat locul almohazilor). Între începutul decăderii unei dinastii, când „beduinii se moleşesc în deliciile bunăstării pe care Dumnezeu le-a dat-o" (cap. 2, 18), şi prăbuşirea ei poate să treacă multă vreme deoarece urmaşii nu sunt puternici şi fiindcă dinastia aflată în pericol încearcă să supravieţuiască cât mai îndelung cu putinţă.

Analiza istorică făcută de Ibn Khaldun are forma unei legi sociologice de acelaşi tip cu cea pe care o găsim în lucrarea lui Tocqueville* *Vechiul Regim şi Revoluţia**: căderea monarhiei franceze este mai întâi rezultatul efectelor nedorite ale unor decizii, tot aşa cum beduinii nu pot decât să se sedentarizeze mai întâi şi abia după aceea să intre în perioada de decadenţă. Raţionamentul lui se bazează şi pe importanţa condiţiilor materiale: dacă ar fi posibil să sporeşti randamentul agrar, impozitul n-ar mai fi contraproductiv ci incitant, iar luxul, în loc să ruineze dinastia şi civilizaţia sedentară şi orăşenească, i-ar atrage pe beduini pe calea avântului economic. Însă deşertul impune o logică a penuriei. Şi întrucât viaţa în deşert este aspră, beduinul nu are cum să nu dorească urbanizarea (cap. 2, 2), care va duce la decadenţă şi la venirea în oraşe a altor oameni din deşert, având însă aceleaşi moravuri.

Rigoarea analizei lui Ibn Khaldun nu îl împiedică să aibă o preferinţă pentru beduini. Pornind de la ei, naşte şi renaşte

civilizaţia orăşenească. Această lege ciclică este mult diferită de cea propusă de Platon*: el nu se preocupă să facă o clasificare a regimurilor politice după numărul şi calitatea conducătorilor, nici să explice în ce chip se trece, de pildă, de la democraţie* la tiranie*. Ciclul analizat de Ibn Khaldun nu este nici el un ciclu al corupţiei* generalizate şi ireversibile deoarece deşertul şi locuitorii lui nu pier niciodată şi ei sunt garantul reînnoirii. Ibn Khaldun nu caută nici regimul* care ar combina calităţile diferitelor constituţii, de pildă constituţia mixtă* pe care o defineşte Aristotel*. După părerea lui Ibn Khaldun, nu există decât un singur tip de regim: monarhia, care este un efect al clanului, forma firească de organizare socială: într-un clan este necesară o frână şi un mediator care să asigure ordinea publică şi al cărui „spirit de clan" trebuie să fie superior ca să se poată afirma. Regalitatea se întemeiază pe această opţiune în favoarea clanului: un spirit de clan care s-a afirmat va căuta să se impună altor clanuri. Cadrul conceptual al lui Ibn Khaldun este mult deosebit de cel al grecilor (după părerea lui nu există nici cetăţeni, nici deosebire între sfera religioasă şi cea politică). Opera lui poartă, totuşi, pecetea culturii antice: *Discursul* începe oarecum asemănător cu *Politica* lui Aristotel*, deoarece teza de pornire este aceea că „omul este făcut ca să trăiască în societate", şi citează, luată însă din Avicenna, celebra definiţie: „omul este un animal politic"* (cap. 1, 1). În plus, ca şi Aristotel, el face ca opoziţia natură/obişnuinţă (regândită în secolul al XX-lea prin opoziţia natură/cultură) să aibă un rol esenţial, afirmând că obişnuinţa este a doua natură: „omul este un copil al obişnuinţelor sale şi nicidecum produsul naturii şi al temperamentului său" (cap. 2, 5). Cu alte cuvinte, omul este, din punctul lui de vedere, produsul „mediului" care impune interiorizarea anumitor conduite sau valori. Totuşi, întrucât aparţine comunităţii credincioşilor, omul nu este închis în cadrul său material şi social. Însă natura acestei comunităţi arată totodată deosebirea dintre Ibn Khaldun şi gânditorii din Evul Mediu creştin occidental, deoarece el nu gândeşte în cadrul unei opoziţii binare între cetatea lui Dumnezeu şi cetatea pământeană.

→ *Cetatea lui Dumnezeu*; *Constituţia Medinei*; Ibn Taymiyya.

Bibl.: *Discurs despre istoria universală (Al Muquadina)*, 3 volume, Simbad, 1978. Traducere, prefaţă şi note de V. Monteil.

Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes).* Lucrare de Rousseau* publicată în 1750 ca răspuns la o întrebare scoasă la concurs de Academia din Dijon.

ENCICL. Frumuseţea limpede a stilului riscă să ascundă rigoarea conceptuală a demonstraţiei. Într-o dedicaţie adresată „Republicii din Geneva", Rousseau îşi defineşte idealul politic: o cetate puţin numeroasă în care „nimeni să nu fie silit să încredinţeze altora îndatoririle sale" (refuzul delegării pe care *Despre contractul social** îl va sistematiza) şi unde iubirea de patrie ar veni din „acest bun obicei de a se vedea şi a se cunoaşte". Proiectul intelectual este enunţat în prefaţă: să facă deosebirea între ceea ce omul „deţine dinăuntrul lui" şi ceea ce a dobândit din împrejurări şi din progres, „să desluşească ceea ce este originar de ceea ce este artificial în

firea actuală a omului". „Toate regulile dreptului natural" decurg din două axiome iniţiale ale umanităţii, din „două principii anterioare raţiunii": unul care ne face să fim în mod deosebit interesaţi de „bunăstarea" şi „conservarea" noastră şi altul care ne inspiră o „repulsie naturală" faţă de pieirea sau suferinţele oricărei fiinţe simţitoare. Rousseau nu pune, prin urmare, ipoteza unei sociabilităţi naturale a omului în „starea originară", fapt care îl deosebeşte de aproape toţi gânditorii din domeniul social şi politic. Metoda lui constă în „înlăturarea tuturor faptelor" pentru a face cercetări acolo unde nu se stabilesc „adevăruri istorice" ci, asemenea fizicienilor care studiază formarea lumii, „raţionamente ipotetice şi condiţionale". (De la Descartes şi lucrarea lui *Lumea* sau *Tratat despre lumină*, 1633, la Laplace şi lucrarea sa *Prezentarea sistemului lumii*, 1796, trecând prin Kant*, secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost martorele naşterii cosmologiilor raţionale.)

În prima parte, Rousseau arată că, în „starea de natură", inegalitatea aproape că nu există. Forţele omului în „starea originară" sunt potrivite cu nevoile pe care le are în mediul în care trăieşte, fapt care îi permite să se conserve fără unelte şi fără să coopereze cu alţi oameni. Viaţa lui este „uniformă" deoarece el găseşte în natură satisfacerea integrală şi imediată a nevoilor sale: „Îl văd potolindu-şi foamea sub un stejar, astâmpărându-şi setea cu apa primului pârâu ce-i iese în cale, găsindu-şi odihna la poalele aceluiaşi copac care l-a hrănit şi iată-i nevoile satisfăcute". Nimic nu-i lipseşte. „Privarea" de lucruri nefolositoare (locuinţă, îmbrăcăminte) nu înseamnă pentru el o nenorocire. Argumentaţia lui Rousseau este în opoziţie cu cea a lui Hobbes*, la care el descoperă un paralogism care constă în a presupune că „omul originar" are comportări şi raţionamente care nu apar decât odată cu societatea. Hobbes crede că omul, în stare naturală, caută să-şi satisfacă nişte pasiuni care sunt, în realitate, opera societăţii, pasiuni mondene. După părerea lui, omul în stare naturală nu caută decât să atace şi să lupte: el are răutatea unui „copil voinic" (o forţă amorală). Însă din punctul de vedere a lui Rousseau, omul sălbatic, chiar dacă este copil, nu este rău. Într-adevăr, el nu are nicio nevoie de ajutorul altor oameni faţă de care ar putea fi rău. Fiind voinic, este singur. Fiind singur, este nevinovat. Prin urmare, răul nu are o existenţă presocială.

Una dintre consecinţele autosatisfacerii omului solitar în starea de natură este aceea de a-şi plasa familia* în „societatea civilă"* şi nu în starea de natură*: nevoia sexuală şi cerinţele reproducerii speciei nu anclanşează vreo instituţie. Socialul nu este înrădăcinat în biologic, nici datorită cerinţelor foamei, nici ale sexualităţii, mai degrabă viaţa socială fiind cea care dă naştere penuriei şi geloziei. Cât despre gândire, ea n-ar avea obiect la omul originar, care nu face anticipări şi nici retrospecţii: „îndrăznesc aproape să afirm că starea de gândire este o stare contra naturii şi că omul care cugetă este un animal degenerat". Viaţa monotonă a acestui om inconştient este fericită deoarece nu are termeni de comparaţie care să scadă valoarea clipei prezente.

În starea de natură omul este liber, căci nu poate fi aservit întrucât n-are nevoie de altul, fapt care exclude şi aplicarea „legii celui mai puternic". În felul acesta sufletul său se află în pace şi corpul îi este sănătos (invers, „am putea lesne face istoria bolilor oamenilor făcând-o pe aceea

a societăţilor civile"). Şi dacă nu are nici lumina minţii, nici patimi, nici raţiune, n-are nici vicii sau virtuţi. Astfel, „starea de natură" este o stare de „neschimbare" (în care oamenii trăiesc în acelaşi fel, se hrănesc cu aceleaşi alimente, fac aceleaşi lucruri zi de zi). Monotonie şi simplitate.

Dimpotrivă, în „starea civilă", care este analizată în partea a doua a *Discursului*, domnesc deosebirile datorită creşterii inegalităţilor naturale prin inegalităţile de instituţie. Formarea societăţii civile este efectul întâlnirii între dispoziţia naturală a omului şi soarta rea. Omul dispune de o capacitate înnăscută de a se perfecţiona. Însă virtuţile sociale şi celelalte facultăţi pe care le primise „în stare latentă" n-ar fi putut niciodată să se dezvolte fără concursul, întâmplător, al mai multor cauze străine, care nu pot fi decât evocate, nicidecum descrise: acestea sunt „întâmplări" (de pildă, unele catastrofe în urma cărora se formează insule silindu-i pe oameni să-şi ducă traiul în apropiere) care, scoţându-l pe om din starea de natură, perfecţionând raţiunea umană şi degradând specia, l-au făcut pe om sociabil, rău, cugetător.

Istoria socială a omenirii este totodată istoria extinderii speciei şi a înmulţirii suferinţelor şi a îndatoririlor: trecerea de la goliciune la îmbrăcăminte, de la culesul fructelor la vânătoare, ivirea noţiunii de „interes comun". În felul acesta, Rousseau răstoarnă perspectivele legate de geneza instituţiilor publice: societatea civilă nu reduce conflictele ci, mai degrabă, le face să se nască: căutarea „consideraţiei" face să apară obligaţiile de „curtenie" din care se nasc injuriile şi jignirile care fac necesară „poliţia"* ca să „îmblânzească" nu atât o cruzime nativă a omului, cât, dimpotrivă, instituită. Am putea spune în acest sens că „curtenia" – întemeindu-se pe căutarea stimei reciproce, cu sentimentele de rivalitate speculară legate de ea – este un principiu al statului: civilizaţia transformă starea de natură în stare de război. Cât despre dezvoltarea metalurgiei şi a agriculturii, se poate spune că a sporit diferenţierea socială.

În cele din urmă s-a instaurat o nouă ordine în care „a fi şi a părea au devenit două lucruri cu totul diferite şi din această deosebire s-au ivit fastul impunător, viclenia înşelătoare şi toate viciile amăgitoare": inegalitatea în jurul căreia se înnoadă răul, social, moral, metafizic înseamnă „diferenţa" între omul aşa cum este şi omul aşa cum se arată, între individul „originar" şi omul aşa cum îl constituie societatea. Şi totul se inversează: omul devine sclavul semenilor săi, dreptul celui mai puternic şi dreptul primului venit se luptă între ele şi societatea pe cale de a se naşte lasă locul stării de război. În acest chip vor apărea instituţii şi un drept favorabil celor bogaţi şi, în vreme ce naţiunile acoperă întreaga suprafaţă a Pământului, dreptul natural nu mai dăinuie între diferitele societăţi decât ca „drepturi ale oamenilor" (dreptul internaţional). Iar legea naturii, de acum înainte, nu mai are nicio existenţă pozitivă şi nu mai este de găsit decât în „câteva mari suflete cosmopolite"* care cuprind în bunăvoinţa lor întregul neam omenesc, după pilda lui Dumnezeu.

În forma sa extremă, societatea civilă este guvernată de despotism*. O întoarcere abjectă la starea de natură, întrucât în statul despotic toţi oamenii sunt egali, dar din pricină că „nu sunt nimic". Exces de corupţie în care domnesc forţa tiranului şi cea a răzmeriţei. Şi totuşi Rousseau nu visează la o întoarcere la omul sălbatic:

„dreptul natural" este un recurs pentru a judeca inegalităţile sociale, care arată că inegalităţile naturale sunt sporite şi instituţionalizate, stabilizate şi legitimate de viaţa socială. În numele „dreptului natural", Rousseau protestează împotriva „abuzului societăţilor politice" în care „o mână de oameni au din belşug lucruri nefolositoare, în vreme ce mulţimea înfometată nu are nici măcar cele necesare traiului". Dacă însă îl citim în lumina retrospectivă a Revoluţiei franceze, nu putem uita faptul că a respins cu tărie orice sistem politic reprezentativ, refuz care îşi are rădăcinile în filozofia lui, în care existenţa este pervertită de pierderea transparenţei de la sine la sine şi de la sine la alţii.

Bibl.: Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974.

dispersare. Despărţire a oamenilor sau a popoarelor unele de altele.

ENCICL. Dispersarea este starea omului înainte de crearea cetăţii (*polis*), conform mitului lui Protagoras şi după spusele lui Aristotel (*Politica*, cartea I, 2, 1252, b). După părerea lui Protagoras, la început oamenii trăiesc divizaţi, iar oraşele pe care le creează nu dăinuie: numai darul politicii primit de la Zeus le permite să scape de o viaţă împrăştiată (*sporas*) şi să intre într-o relaţie de prietenie* (*philia*). Aristotel face din traiul în seminţii (*ethnos*) o stare anterioară şi totodată inferioară formării societăţii civile*. Platon şi Aristotel consideră identice procesele de apariţie a oraşului şi a politicii. La Hobbes, starea de natură* este locul unui şir de conflicte pe care le putem socoti sociale: existenţa invidiei înseamnă că oamenii trăiesc împreună. Rousseau* susţine ipoteza unei singurătăţi absolute şi fericite a omului, anterioară societăţii civile. Kant* notează că sfericitatea Pământului nu le îngăduie oamenilor să se răspândească la infinit: ei se află pe aceeaşi sferă pe care trebuie să trăiască împreună; iar despărţiturile formate de mare* şi de deşerturi nu sunt de netrecut: vaporul şi cămila, „barca deşertului" „restabilesc comunicarea şi înlesnesc speciei umane exercitarea dreptului pe care îl au toţi oamenii de a trage în comun foloase de pe această suprafaţă" (*Proiect de pace veşnică*, articolul III).

→ AUTARHIE; LEGĂTURĂ SOCIALĂ; *POLIS*; POLITICĂ.

diviziunea muncii. Metodă de producere a bunurilor prin care „procesul muncii" (formulă luată de la Marx) este împărţit în operaţii distincte.

ENCICL. Diviziunea muncii este prezentată de către Platon* (*Protagoras*) ca bază a organizării politice. Tema înrădăcinării socialului şi politicului în sistemul nevoilor satisfăcute prin muncă este deosebit de banală. Odată cu dezvoltarea industriei şi cu noile modalităţi de diviziune a muncii, accentul este pus atât pe eficacitate, cât şi pe dimensiunea mutilatoare: alienarea* muncii la Marx înseamnă, într-unul din aspectele sale, sărăcirea şi mutilarea pe care o constituie munca parcelarizată (*Manuscrisele din 1844*). Însă unii marxisişti, printre care şi Lenin, văd în diviziunea muncii în sânul partidului revoluţionar condiţia eficacităţii sale (unitatea de voinţă). Transformarea structurii diviziunii muncii odată cu apariţia societăţii industriale impune muncitorilor mobilitate (mobilitate geografică, dar şi între tipuri de meserie),

fapt care n-ar fi fost menţionat de Durkheim, după spusele lui Ernest Gellner; trebuie, prin urmare, ca ei să dispună de o cultură de bază comună. Cerinţa omogenităţii culturale pusă în practică de şcoală este, după părerea lui, temeiul naţionalismului, iar statul-naţiune*, putere entropică, poate fi definit drept instituţia care deţine monopolul culturii legitime. → ANOMIE; *ISTORIA SOCIETĂŢII CIVILE.*

Bibl.: Gellner, E., *Nation et nationalisme*, Payot, 1989.

dominaţie. Putere exercitată de un stăpân, un senior, un conducător.

ENCICL. „Dominaţie" are rădăcina *dominus*, stăpân, senior. Echivalentul german este *Herrschaft (Herr*: senior). Termenul, cu mai multă claritate decât „putere"*, pune accentul pe autoritate* ca relaţie: dominaţia interesează doi termeni, cel care domină şi cel dominat.

Aristotel* construieşte o tipologie a formelor de dominaţie: dominaţia stăpânului asupra sclavilor, a părinţilor asupra copiilor, a soţului asupra soţiei nu sunt de acelaşi tip cu dominaţia politică (*Politica**, cartea I). El pune, însă Platon i-o luase înainte, chestiunea legăturii dintre dominaţia politică şi raporturile de forţă. După părerea lui dominaţia politică este altceva decât un raport de forţe, deoarece societatea civilă* este locul unde se face deosebirea între drept şi nedrept.

Spinoza* (*Tratat politic*, II, paragrafele 10–11) deosebeşte patru procedee pentru a ţine pe cineva sub puterea sa (*sub potestate*): a-l lăsa fără arme, a-l împiedica să fugă, a-i inspira o teamă foarte mare sau, în sfârşit, a ţi-l apropia prin binefaceri. După ultimele procedee, îi stăpâneşti corpul şi spiritul, cel puţin atâta vreme cât individul trăieşte temându-se sau nădăjduind. În felul acesta, facultatea de a judeca poate încăpea în puterea altuia: „urmează de aici că spiritul nu se bucură de dreptul său decât atâta timp cât se poate folosi de dreapta raţiune". Oamenii cei mai liberi sunt, prin urmare, aceia care sunt cel mai mult călăuziţi de raţiune. Însă faptul acesta nu-l determină pe Spinoza să afirme că libertatea ar fi o libertate interioară: pentru om, a-şi folosi raţiunea înseamnă a şti că asocierea cu alţi oameni este lucrul cel mai folositor dintre toate. Cel mai bun regim politic va fi cel în care oamenii nu vor mai fi stăpâniţi de teamă, ci vor trăi în modul cel mai raţional cu putinţă, adică în democraţie*.

Marx*, ca mulţi alţii, propune o interpretare a dominaţiei ca raport de forţă inegalitară. „Dominaţie" (*Herrschaft*), cuvânt folosit foarte mult în *Manifestul Partidului Comunist*, este înlocuit cu „dictatură" după Revoluţia din 1848. O clasă dominantă este o clasă exploatatoare în cadrul

CELE DOUĂ FORME INSTITUŢIONALE ALE DOMINAŢIEI DUPĂ MAX WEBER	
Statul	Biserica
este instituţia care deţine monopolul violenţei	
fizice	psihice
legitime	
pe un teritoriu dat	asupra unei populaţii date

modului de producţie care domină în sânul unei formaţii sociale date a cărei ideologie triumfă şi care face din stat instrumentul său: la mijlocul secolului al XIX-lea, în Franţa, în Anglia, modul de producţie a cărui logică conduce întreaga societate este capitalismul. Burghezia, care exploatează proletariatul, îşi vede în acelaşi timp sistemul de reprezentare (ideologia libertăţii, a egalităţii care este cea a pieţei capitaliste) acceptat aproape pretutindeni şi ea a făcut din stat un loc de arbitraj între diferitele fracţiuni (ale căror interese pot fi uneori divergente) şi instrumentul violenţei organizate împotriva proletariatului. Pentru a-şi menţine dominaţia în societatea civilă modernă, loc al unui război civil mocnit, burghezia nu şovăie să recurgă la cea mai cruntă violenţă (represiunea din iunie 1848 din Paris), ceea ce îl determină pe Marx să vorbească despre dictatura burgheziei, căreia trebuie să-i răspundă dictatura proletariatului*, care va duce la o societate fără dominaţie.

Max Weber a deosebit două mari forme instituţionale de dominaţie, cea care se bazează pe monopolul violenţei fizice, care este dominaţia politică, şi cea care se bazează pe monopolul violenţei psihice, care este dominaţia hierocratică. Deosebirea aceasta este crucială, mai cu seamă pentru a nu se cădea în greşeala care înseamnă să uiţi că în lipsa unui stat central Biserica, sau echivalentele sale, o castă* de preoţi sau de mici sfinţi locali, pot juca un rol eficace în stăpânirea violenţei sociale.

După părerea lui Weber, dominaţia, sau autoritatea* înseamnă probabilitatea ca un ordin să fie executat. Obedienţa se bazează pe credinţa în legitimitatea ordinului, care poate avea trei izvoare: tradiţia, charisma, legalitatea*.

Bourdieu şi Passeron, prevalându-se de o sinteză a lui Marx, Weber şi Durkheim, au insistat asupra ocultării la cel dominat a principiului şi a efectivităţii dominaţiei; de pildă, părinţii şi copiii din clasele dominate atribuie unor motive naturale (lipsa unor calităţi) cauzele eşecului şcolar a cărui analiză sociologică arată că este datorat unor mecanisme de reproducere care fac să depindă probabilitatea reuşitei şcolare de cantitatea de capital cultural pe care îl moşteneşte un copil (trebuie să se facă deosebirea între moştenirea socială şi ereditatea biologică). „Violenţa simbolică" înseamnă impunerea unui arbitrar care legitimează dominaţia mascând-o. Sarcina sociologiei ar fi să scoată la iveală dominaţia ascunsă şi să permită eliberarea de ea (fapt care înseamnă o reluare a posturii clasice a filozofului care socoteşte că accesul la conştiinţă este factorul eliberării).

La Michel Foucault*, care a dezvoltat o microfizică a puterii*, o concepţie strategică a puterii determină evitarea folosirii unei forme pasive („cei dominaţi") pentru a denumi unul din cei doi termeni ai relaţiei: puterea înseamnă acţiune după acţiune.

→ DESPOTISM; DICTATURA PROLETARIATULUI; *LIBIDO DOMINANDI*; STAT.

Bibl.: Bourdieu, P. şi Passeron, J.-Cl., *La Reproduction*, Ed. de Minuit, 1974; Weber, M., *Economie et société* (1922), vol. I, cap. 3, şi vol. II, cap. 15.

Donoso Cortés. Juan, marchiz de Valdegamas (1809–1853). Om de stat şi teoretician catolic regalist spaniol.

ENCICL. Donoso Cortés a fost deputat în Cortés şi ambasador al Spaniei la Paris

şi la Berlin şi s-a bucurat de o oarecare notorietate încă din timpul vieţii. Potrivnicul său imaginar era Proudhon*, marele lui traumatism, ascensiunea socialismului şi instaurarea, vremelnică, a republicii la Roma, care l-a lipsit pe pontif de suveranitatea politică. Se pronunţă în favoarea monarhiei constituţionale şi împotriva monarhiei parlamentare şi a democraţiei. După părerea lui, Biserica este instituţia socială fundamentală şi, atunci când religia „părăseşte societăţile, acestea sunt osândite la sterilitate şi moarte". Or, dacă „omul este prin natura sa religios, inteligent şi liber", atunci aceste trei caracteristici nu au fost întruchipate decât de Hristos, iar istoria omenirii este istoria unei decadenţe.

În *Discursul despre situaţia generală a Europei* (1850), el afirmă că răul se află în popoarele care au devenit neguvernabile deoarece ideea „autorităţii divine şi a autorităţii omeneşti" a dispărut. Două forme de civilizaţie, una catolică, alta revoluţionară, stau faţă în faţă. Cea dintâi are un Dumnezeu personal, care este prezent pretutindeni şi care guvernează în mod absolut lucrurile dumnezeieşti şi pe cele omeneşti şi, în ordine politică, un rege care este prezent pretutindeni prin reprezentanţii săi, care domneşte peste supuşi şi îi guvernează, fapt ce poate căpăta forma unei monarhii constituţionale sau absolute. De cealaltă parte, găsim diferite trepte ale răului: partidul progresist, deist, pentru care, dacă Dumnezeu există, este prea sus pentru a putea guverna lucrurile omeneşti şi după părerea căruia regele domneşte, dar nu guvernează; panteismul, căruia îi corespunde republicanismul: puterea este tot ceea ce trăieşte, este mulţimea. Apoi vine la rând ateul: Proudhon, care spune că nu există guvernământ. În felul acesta socialismul merge mai departe decât Revoluţia franceză din 1789, care a desfiinţat societatea: jefuindu-i pe proprietari, el ucide rădăcinile patriotismului şi va distruge armatele permanente. Aşa încât, în curând, toţi slavii se vor uni sub protectoratul Rusiei, care va lua în stăpânire Occidentul, pentru a-l „pedepsi", înainte să se prăbuşească ea însăşi în „putrefacţie". În faţa acestei decadenţe, numai creştinismul apare a fi civilizat (pe când grecii şi romanii nu erau decât cultivaţi) deoarece a făcut ca autoritatea să fie inviolabilă, supunerea sfântă şi mila divină. Aceste idei nu se mai regăsesc însă în „societatea civilă"*, numai „Biserica şi armata mai sunt astăzi cele două reprezentante ale civilizaţiei europene".

Dacă la Sfântul Augustin* istoria cetăţii pământene constată alternarea unor faze de valoare diferită (domnia paşnică a lui Augustus valorează mai mult decât cea a lui Nero), Donoso Cortés propune o inversare absolută a ideii de progres, aşa cum am putea-o găsi la Kant*, Hegel* şi la o mulţime de autori din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Istoria umanităţii este istoria creşterii neîncetate a puterii politice, care împinge lumea către un despotism gigantic şi distrugător. Hristos întemeiase o societate de discipoli fără guvernământ dar, de atunci, „represiunea religioasă interioară" scade, iar rolul guvernării politice creşte, ieri, cu Luther* şi monarhia* absolută, astăzi cu armata permanentă în care soldatul este un „sclav în uniformă" şi în care guvernul cu poliţia lui, cu administraţia lui (care se sprijină pe noile tehnologii de informare cum este telegraful), devine omnipotent. Fără „reacţie religioasă", despotismul este ineluctabil, aşa încât rămâne de ales între

dictatura insurecţiei şi cea a guvernului. Şi Donoso Cortés proclamă că el alege dictatura care vine „de sus" împotriva celei care vine „de jos", mai degrabă sabia decât pumnalul.

Comparată cu a celorlalţi reacţionari catolici din secolul al XIX-lea, doctrina lui nu este deloc originală: el respinge instituirea raţiunii ca tribunal, de unde rezultă „negarea oricărei legături între Dumnezeu şi om". El ajunge până la Reformă, căutându-i pe cei răspunzători de cele întâmplate în 1789. Respinge principiul însuşi al revoluţiilor deoarece, din punctul de vedere al teoriei catolice, răul se află în om şi nicidecum în instituţii şi ea „condamnă orice răsturnate ca fiind nesăbuită sau fără rost". Denunţă în Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului pretenţia filozofului de a scrie noi Table ale legii. Atacă sufragiul universal, care este corupţia generalizată: „aleşii fac trafic cu puterea pe care o au, alegătorii fac trafic cu influenţa lor, cu toţii corup mulţimea cu făgăduieli, iar mulţimea îi corupe pe toţi prin cererile sale pline de ameninţări şi răgete" (*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, 1851). El vede în socialism un „păgânism" şi „dictatura mulţimii". Pune sub acuzare Revoluţia de la 1848, pentru minciună, după o listă de argumente pe care am putea-o regăsi şi la alţii (parţial la Marx*): în loc de libertate, ea a instaurat dictatura, în loc de egalitate, a făcut să se nască o „aristocraţie democratică", în loc de fraternitate, a organizat reprimarea sângeroasă din zilele din iunie, ceea ce confirmă faptul că numai catolicismul ar putea instaura cu adevărat libertatea, egalitatea şi fraternitatea, şi în niciun caz liberalismul sau socialismul.

În 1850, Herzen*, uimit de imaginea pe care teocratul spaniol şi-o face despre Rusia, atacă apelul lui Donoso Cortés la unire între preotul catolic şi soldat pentru a salva Europa de la decadenţă, deoarece „din moment ce ai acceptat că trebuie să urăşti pământul şi să cinsteşti cerul [...] îţi este uşor să fii, de asemenea, de acord că individul nu este nimic şi că statul este totul". Schmitt* se va recunoaşte însă într-o încercare de teologie politică reacţionară, asemănătoare celei a lui Donoso Cortés, pentru care infailibilitatea pontificală însemna modelul puterii. El s-a referit la aceasta când a definit suveranitatea* ca decizie*, căci Donoso Cortés a arătat că, în lupta dintre socialismul ateu şi catolicism, liberalismul nu era în stare să se bată: burghezia este o „clasă îndoielnică", care vrea rege, dar fără putere, şi care cere libertate şi egalitate, dar numai pentru clasele avute.

Bibl.: Donoso Cortés, *Oeuvres*, traduse din limba spaniolă şi precedate de o introducere de Louis Veuillot, Paris, 3 volume, 1858; Schmitt, C., *Théologie politique*, tradusă de J. L. Schlegel, Gallimard; Herzen, A., *De l'autre rive*, 1850, reeditare a traducerii franceze (din limba germană) din 1870, Geneva, Slatkine, 1980.

dreapta/stânga. Opoziţia dreapta/stânga organizează clivajele politice în marile democraţii occidentale încă de la începutul secolului al XIX-lea şi serveşte aproape pretutindeni la organizarea topografiei politicii.

ENCICL. Ar fi cu neputinţă să rescriu acest dicţionar în două volume: unul despre gândirea de dreapta, altul despre gândirea de stânga. Sau ar trebui mai degrabă să-l rescriu pentru fiecare ţară,

pentru fiecare perioadă. Nu are nicio importanţă care idee s-a găsit la dreapta sau la stânga, într-un moment sau altul: de Gaulle naţionalizează mari întreprinderi industriale şi financiare în 1945, socialiştii şi comuniştii fac acelaşi lucru la începutul primului septenat al lui Francois Mitterrand, iar gaulliştii lui Jacques Chirac fac privatizare în 1986. În Europa, stânga este naţionalistă de-a lungul secolului al XIX-lea. În anii 1930, găsim în Germania „naţional-bolşevici", care zic că ţin de modelul revoluţiei ruse. Comuniştii ruşi împrumutaseră modelul lor economic ideal de la economia de război planificată a Germaniei şi de la liberalismul economic, căruia stânga încearcă să i se împotrivească sau să-i fixeze limite în Europa de Vest, de care opoziţia de stânga din Rusia se foloseşte în anii sfârşitului comunismului, când merg mână în mână lupta pentru libertate politică şi cea pentru piaţă liberă. Şi am putea continua aşa la nesfârşit.

De aici apare ipoteza că opoziţia dreapta/stânga ar funcţiona asemenea unui mit (ca cele pe care le poate analiza Lévi-Strauss). Pregnantă este linia despărţitoare dreapta/stânga, noţiunile, ideile, conceptele (şi lăsăm aici deoparte cu bună ştiinţă alegătorii şi militanţii) pot trece de o parte şi de cealaltă a liniei, unele pot dispărea, altele apărea, dar înţelesul lor provine de la legătura cu alte elemente din acelaşi grup şi de la opoziţia cu celălalt grup: naţionalismul republican, care legitimează colonialismul civilizator al lui Jules Ferry, nu are aceeaşi orientare politică ca cel al membrilor SFIO franceză, care apăra Algeria franceză în anii 1950–1960. Opoziţia dreapta/stânga este ea însăşi, şi asta complică structura, obiectul unei contestări şi, mai mult decât atât, această opoziţie faţă de principiul antagonismului dreapta/stânga este ea însăşi dublă: refuz de a-şi recunoaşte pertinenţa sau voinţă de a se situa dincolo sau sub acest duel. În 1948, de Gaulle propune o altă axă de definire a politicii: „nu mai există nici dreapta nici stânga. Există oameni pe piscuri şi ei vor să vadă orizontul până departe deoarece au o foarte grea şi îndepărtată sarcină de dus la bun sfârşit, există oameni în adâncuri zbătându-se neîncetat în mocirlă" (Conferinţă de presă din 17 noiembrie 1948, *Discours et messages*, volumul II, p. 323). Şi, desigur, el se află pe piscuri, chiar atunci când începe crearea unui partid politic, RPF (Rassemblement du peuple français). Însă recunoaşte, în 1953, pertinenţa virulentă a axei dreapta/stânga: „Stânga mă părăsise a doua zi după Eliberare deoarece era împotriva statului. Dreapta m-a părăsit după aceea deoarece era împotriva poporului" (*Lettres, notes et carnets*, iunie 1951–mai 1958, p. 143). De Gaulle încearcă să construiască un mit peste alt mit, cel al omului care se află deasupra sau dincolo de partide şi se deosebeşte astfel de toţi ceilalţi. Şi, în decembrie 1965, în campania din cel de al doilea tur al alegerilor prezidenţiale, foloseşte echivocurile situaţiilor electorale ca să-i refuze lui François Mitterrand titlul de candidat al stângii, pe care acesta îl revendica, pe motiv că este sprijinit de candidatul extremei drepte (prezent în primul tur) Jean-Louis Tixier-Vignancour.

Forţa opoziţiei dreapta/stânga ar putea fi analizată pornind de la acestă remarcă despre strategiile electorale ca produs al mecanismelor sufragiului. Folosirea perechii dreapta/stânga ca analist politic începe odată cu voturile pentru Adunarea constituantă franceză din 28 august, apoi

din 10 şi 11 septembrie 1789 asupra dreptului de veto, în legătură cu legile votate, acordat regelui şi despre existenţa unei a doua camere: deputaţii se aşază după proximitatea politică: partizanii măsurilor care limitează prerogativele regale se aşază la stânga preşedintelui de şedinţă, cei care sunt pentru o putere regală puternică la dreapta. Împărţirea spectrului politic în două zone opuse şi-ar găsi, prin urmare, cauza în simplificarea necesară pe care o impun conflictele şi în necesitatea unei majorităţi pentru a decide, mai mult decât într-o logică intelectuală despre care nu ne dăm seama de ce ar trebui să fie dualistă. În termeni de regrupare politică la dreapta sau le stânga, modul de scrutin acţionează în favoarea unei simplificări mai mari sau mai mici a sistemului de partide: scrutinul majoritar cu un singur tur, aşa cum există în Marea Britanie, îi obligă pe alegători să voteze pentru candidatul care este cel mai apropiat de ei ca să nu câştige candidatul cel mai îndepărtat, de unde o tendinţă spre bipartidism şi o dificultate pentru unele subgrupuri să se situeze la dreapta sau la stânga ca forţă politică. Dar, chiar acolo unde există un mod de scrutin proporţional, principiul general al democraţiei – majoritatea îşi impune punctul de vedere fără ca minoritatea să fie nimicită – impune un dualism şi, în plus, nu se poate subestima importanţa tradiţiilor. Acestea, dacă nu rămân închistate, pot măcar fixa anumite opoziţii. Chiar dacă au existat în secolul al XIX-lea nuclee ale unei drepte pozitiviste şi ostile Bisericii (G. Le Bon* scrie dumnezeu şi nu Dumnezeu ca să arate că este împotriva venerației religioase), anticlericalismul şi ateismul militant sunt înainte de toate de stânga, ca şi preferinţa pentru învăţământul public faţă de învăţământul privat confesional. Astfel, în Franţa, asemenea lui René Rémond, am putea face o deosebire între mai multe familii ale dreptei: legitimistă, orleanistă, bonapartistă. Dreapta orleanistă acordă mai mult loc drepturilor individuale, iar dreapta bonapartistă crede cu tărie în acţiunea voluntară a statului. La stânga este o mare deosebire între o tradiţie guesdistă, care revendică o ortodoxie marxistă şi un naţionalism puternic, şi o tradiţie socialistă internaţionalistă, mai aptă pentru compromisuri politice şi mai puţin neliniştită din pricina erodării suveranităţilor naţionale.

Dintre toate încercările făcute în vederea desprinderii unui nucleu substanţial în opoziţia dreapta/stânga o putem reţine pe a teoreticianului politic italian Noberto Bobbio, din al cărui punct de vedere stânga ar putea fi definită prin faptul că respinge cel mai mult inegalităţile. El deosebeşte, schematic, patru tipuri de doctrine şi de mişcări politice. 1. La extrema stângă, doctrine şi mişcări egalitare şi autoritare în acelaşi timp, modelul cel mai clar fiind iacobinismul. 2. La centru stânga, mişcări şi doctrine în acelaşi timp egalitare şi favorabile libertăţii, pe care el propune să le denumim „socialist-liberale". 3. La centru dreapta, doctrine şi mişcări favorabile libertăţii şi, în acelaşi timp, inegalitare, unde găsim partidele conservatoare. Spre deosebire de dreapta reacţionară, ele sunt fidele metodelor democratice. Însă, în ceea ce priveşte egalitatea, ele nu se preocupă decât de egalitatea în faţa legii, care este forma minimală de egalitarism. 4. La extrema dreaptă, doctrine şi mişcări antiliberale şi inegalitare, cum sunt fascismul şi nazismul. Din punctul de vedere al lui Bobbio, deosebirea între dreapta şi stânga, având

drept criteriu căutarea egalității, trebuie să fie socotită „ireductibilă, dar nu la modul absolut", ceea ce înseamnă că împărțirea celor două curente nu trebuie să fie analizată ca o luptă față în față între două tabere aflate în război. De aceea, Bobbio este de părere că, și dacă „discriminările" care îi despart pe oameni în superiori și inferiori, dominanți și dominați, bogați și săraci, stăpâni și sclavi nu sunt necesare, ele ar putea avea un loc al lor în procesul de civilizare. Reluând însă ideea lui Tocqueville* conform căreia înaintarea spre egalitate este irezistibilă în societățile democratice, el vede acest principiu trecând prin cele trei mari surse de inegalitate din lumea modernă: clasa, rasa, sexul. „Accesul treptat al femeilor la paritate cu bărbații, mai întâi în mica societate familială, mai apoi în marea societate civilă și politică, este unul dintre cele mai sigure semne ale înaintării de nestăvilit a neamului omenesc spre egalitate" (*Destra e sinistra*, p. 132).

În felul acesta, opoziția dreapta/stânga apare ca un mit mobilizator al cărui conținut depinde mai mult sau mai puțin de o moștenire istorică și de o conjunctură, mobilizarea însăși analizându-se diferit între dreapta și stânga, de pildă între teoreticienii care socotesc mulțimea* o amenințare și cei care cred că poporul este altceva decât plebea sau gloata. Însă tocmai felurile în care sunt folosite miturile ar trebui analizate după criteriul dreapta/stânga: în analiza făcută nazismului, Nancy și Lacoue-Labarthe reține ca element cheie căutarea unui mit mobilizator, punerea în valoare a mitului prin el însuși, cu alte cuvinte, mitul mitului.

→ SOCIALISM/COMUNISM; TOTALITARISM.

Bibl.: Bobbio, N., *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli Editore, 1995; Lacoue-Labarthe, P. și Nancy, J. L., *Le Mythe nazi*, Ed. de l'Aube, 1996; Laponce, J. A., *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, University of Toronto Press; Rémond, R., *Les Droites en France*, Aubier, 1982; Sirinelli J.-F. (dir.), *Histoire des droites en France*, 3 volume, Gallimard.

dreptul la insurecție. Drept recunoscut cetățenilor, sau pe care aceștia îl revendică, de a se revolta împotriva unei puteri nedrepte.

ENCICL. Dreptul de „împotrivire la împilare" este menționat în articolul 2 din Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului din 1789, pusă ca preambul la Constituția din 1791. Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului din fruntea Constituției din 1793 merge și mai departe deoarece, în articolul 35 (și ultimul, ceea ce îl face să capete o însemnătate deosebită), ea decretează: „Atunci când guvernământul încalcă drepturile poporului, insurecția este pentru popor și pentru fiecare parte a lui dreptul cel mai sfânt și îndatorirea cea mai de seamă". Recunoașterea unui asemenea drept trebuie să fie reașezată într-un întreg ansamblu de dezbateri privitoare atât la legitimitatea dreptului de împotrivire*, cât și a tiranicidului*.

Recunoașterea unui drept la insurecție – sau, mai mult decât atât, a unei datorii la insurecție – este rațională la teoreticienii pentru care statul, sau o formă de stat la un moment dat, este nelegitimă. Dreptul acesta ridică în schimb probleme tuturor celor pentru care organizarea societății civile* este un bun față de starea de natură*, și, am putea spune,

că dreptul la insurecţie este cu atât mai puţin admis, cu cât folosul obţinut din existenţa unei republici* este mai mare. Spinoza* consideră totuşi că insurecţia este inevitabilă şi, conform propriei teorii a necesităţii, legitimă în două tipuri de cazuri. Atunci când autoritatea politică încalcă pe faţă legile, îşi măcelăreşte şi îşi jefuieşte supuşii, răpeşte fecioarele, „teama cetăţenilor se transformă în revoltă". Lucrurile se vor petrece la fel, în cazul în care contractul iniţial nu este respectat: nicio persoană privată nu poate încălca legea deoarece dreptul politic depinde de cel (om sau adunare) căruia mulţimea i-a transferat dreptul său, astfel încât numai deţinătorul autorităţii politice poate interpreta sau încălca legile fundamentale pentru a asigura „salvarea tuturor". Dacă însă încălcarea legii ar slăbi puterile Cetăţii, ea ar fi desfiinţată, contractul iniţial ar fi rupt şi apărarea ei nu ar mai depinde de dreptul politic, ci de dreptul la război (*Tratat politic*, cap. 4, paragrafele 5–6). Putem estima că acest punct, cât şi altele din teoria sa politică, fac ca Spinoza să se înscrie în tradiţia lui Hobbes*, pentru care anumite drepturi nu sunt inalienabile (*Leviathan**, cap. 30).

dreptul la împotrivire. Recunoaşterea legitimităţii nesupunerii faţă de o autoritate nedreaptă, despotică, tiranică sau totalitară.

ENCICL. În *Despre cetăţean*, Hobbes* vorbeşte despre supunerea voinţei tuturor oamenilor voinţei unuia singur sau a unei adunări, „transportul dreptului" prin care ieşi din starea de natură renunţând în favoarea altuia la dreptul pe care-l aveai de a i te împotrivi (*resisting right*) [cap. 2, 4]. Pe motivul autorităţii* totodată temporale şi spirituale pe care i-o acordă suveranului*, Hobbes extinde supunerea şi în domeniul religios. Dacă un om ar fi de părere că un magistrat se îndepărtează de la adevărata credinţă, el n-ar fi totuşi autorizat să i se împotrivească. „Este oare permis să te împotriveşti principilor atunci când nu trebuie să li te supui? Nicidecum: căci lucrul acesta este contrar fidelităţii făgăduite şi nu este în acord cu pactul societăţii civile (*civil covenant*)" (cap. 18, 13). Celui care crede că autoritatea nu se poate extinde în domeniul spiritual nu îi este dat niciun drept de împotrivire: el trebuie, prin urmare, să aleagă martiriul. Deşi într-un context diferit, deoarece nu se sprijină pe ipoteza unui contract pe care chiar zelul religios n-ar avea dreptul să-l rupă, Sfântul Augustin* propune creştinilor aceeaşi cale, calea martiriului.

Spre deosebire de Hobbes, Locke*, în *Al doilea tratat despre guvernare*, întemeiază dreptul de a te împotrivi: „Oricine foloseşte forţa fără să aibă dreptul – aşa cum se întâmplă în societăţile fără legi – se aşază el însuşi în stare de război (*state of war*) împotriva celor cu care acţionează astfel, iar în această stare toate legăturile anterioare sunt abolite, toate celelalte drepturi se sting şi fiecare are dreptul să se apere şi să se împotrivească agresorului" (paragraful 234). Acest drept de a se împotrivi decurge din capacitatea de a judeca, pe care Locke o atribuie poporului: „Putem oare reproşa celor care alcătuiesc poporul că au cugetul unor creaturi raţionale (*the sense of rational creatures*) şi că nu pot gândi lucrurile altfel decât socotesc că sunt şi le simt?" (paragraful 230). Demonstraţia lui Locke se sprijină pe un procedeu logic şi retoric clasic: el arată că unul dintre autorii care s-au împotrivit cel mai mult recunoaşterii vreunui drept al poporului faţă de suveran (este vorba de

juristul scoţian William Barclay) admite, cu anumite condiţii, un drept „de a se opune forţei prin forţă", de pildă împotriva unui tiran, care ar preface oraşele în cenuşă şi ar ameninţa femeile şi copiii (Barclay, *Contre les monarchomaques*, citat de Locke, paragraful 234).

Hume* admite şi el dreptul de a se împotrivi. Dreptul de a se împotrivi este, desigur, pernicios şi destramă societatea civilă*, însă doctrina supunerii a fost atât de mult exagerată, încât este necesar să se insiste asupra excepţiilor de la aceasta regulă şi, mai cu seamă, asupra faptului că dreptul de a se împotrivi este în acord cu constituţia şi forma de guvernământ britanice. Întâiul magistrat, adică regele sau regina, se bucură de o deosebită preeminenţă şi demnitate, chiar dacă legile îi impun nişte limite. Însă constituţia nu a putut admite principiul că ar putea fi distrusă sau că principele ar putea uzurpa toată puterea în comunitatea politică, aşa că nu putem găsi în constituţie dispoziţii împotriva unor situaţii de acest fel, nici existenţa vreunui magistrat care să se bucure de o autoritate superioară celei a principelui. Trebuie aşadar un „leac"; acesta este „dreptul la împotrivire", care este legitim atunci când nu există alte mijloace de a apăra constituţia. Din punctul de vedere a lui Hume, nu avem a ne teme atât de mult de derapări din partea monarhilor absoluţi, care, dacă s-ar comporta ca nişte tirani, s-ar pomeni în faţa unei răzmeriţe, cât din partea monarhilor cu prerogative limitate, care se pot pune într-o „situaţie primejdioasă" din simplă ambiţie, după cum a fost cazul, zice Hume, lui Carol I şi Iacob al II-lea: înşelându-se în legătură cu natura constituţiei, ei au concentrat în mâinile lor întreaga putere legislativă (*Eseuri politice*, „Of passive obedience", 24).

Noţiunea de „împotrivire civilă" a fost propusă pentru a zugrăvi unele forme de luptă fără arme, căutând sprijin în societatea civilă (înţeleasă ca fiind opusă statului), împotriva unei ordini politice nedrepte sau a unei ocupaţii militare. Am mai putea găsi asemenea exemple în societăţile comuniste din Europa de Est din anii 1970–1990, dar şi în revoluţia americană din secolul al XVIII-lea.

Declaraţia americană de independenţă din 4 iulie 1776, după ce afirmă că „prudenţa" ne sfătuieşte să nu schimbăm forme de guvernământ de multă vreme stabilite, pune problema dreptului unui popor de a schimba sau de a aboli o formă de guvernământ care a ajuns să distrugă poporul, să fie despotică. Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului din 1789 stabileşte în articolul 2 că scopul oricărei „asociaţii politice este conservarea drepturilor naturale şi imprescriptibile ale omului" şi aceste drepturi sunt enumerate astfel: „libertatea, proprietatea, securitatea şi împotrivirea la împilare". Iar Constituţia din 1793 merge şi mai departe, prevăzând un drept la insurecţie*.

Kant* afirmă, în perspectiva unei teorii a contractului social*, care o continuă pe cea a lui Rousseau*, că îndată ce există voinţa generală poporul, care este el însuşi suveran, „nu dispune niciodată de un drept de constrângere faţă de conducătorul statului (un drept la împotrivire în cuvinte sau în fapte)". Nu ar trebui oare, dacă am admite un astfel de drept, un al doilea conducător de stat care să se pronunţe în legătură cu drepturile poporului împotriva primului conducător de stat şi un al treilea care să rezolve conflictul dintre primii doi? Prin urmare este o absurditatea să-ţi imaginezi existenţa unui drept de a nu te supune dreptului. Şi totuşi Kant afirmă că el nu este de acord

cu poziţia lui Hobbes aşa cum este, de pildă, formulată în *Despre cetăţean*, cap. 7, paragraful 14. Într-adevăr, Hobbes susţine că „aceia care guvernează republica* nu sunt obligaţi faţă de nimeni prin vreun pact, aşadar ei nu pot comite vreo nedreptate faţă de cineva". Kant nu admite această teză decât în cazul în care am înţelege prin nedreptate un prejudiciu care ar deschide un drept de constrângere (împotrivirea este o formă de constrângere) împotriva autorului nedreptăţii. Însă cetăţeanul care crede că este victima unei nedreptăţi, pe care nu o atribuie voinţei puterii suverane, ci propriei neştiinţe sau unei greşeli, trebuie să constate că i se acordă, „cu acceptul suveranului însuşi, posibilitatea de a-şi face cunoscută public părerea în legătură cu ceea ce i se pare a fi, în decretele acestui suveran, o nedreptate faţă de lucrul public". „Libertatea de a scrie" (*Teorie şi practică*, p. 48) este un drept indispensabil, cu atât mai mult cu cât el îngăduie suveranului să fie informat despre cele ce se petrec în societate şi despre ce ar trebui schimbat. În felul acesta, opinia publică* este forma legitimă de opoziţie într-o formă de guvernământ în care există o constituţie – ceea ce implică totodată o „obedienţă" şi un „spirit de libertate".

Totuşi, dacă felul în care Kant îl citeşte pe Hobbes este riguros, putem, de asemenea, sublinia că interzicerea împotrivirii nu este pertinentă la autorul *Leviathanului* decât în cadrul unei societăţi, al unui *commonwealth* întemeiat pe un contract*. Acest contract operează un transfer de suveranitate, el nu poate, totuşi, să comporte anumite clauze, deoarece unele drepturi sunt, într-adevăr, „inalienabile". Nu există, într-adevăr, niciun fel de „avantaje consecutive" după ce eşti rănit, băgat la puşcărie sau pus în lanţuri. Logica contractualistă a lui Hobbes este şi ea, şi poate mai întâi de toate, o logică utilitară. Este mai mult decât limpede că există un bun mult mai preţios decât toate celelalte şi care are chiar o valoare infinit mai mare decât toate celelalte: viaţa. „Astfel, de la bun început, un om nu poate renunţa la dreptul de a se împotrivi (*the right of resisting*) celor care îl atacă cu toată puterea ca să-i ia viaţa: căci nu putem concepe că prin aceasta are de gând să capete vreun bun" (*Leviathan*, cap 14; trad. Tricaud, pp. 131–132). În felul acesta, le putem spune autorilor care au căutat în teoria lui Hobbes un soi de prefigurare a totalitarismului că, în logica socotirii intereselor proprie lui Hobbes, cetăţeanul membru al unui stat despotic ar avea dreptul să se împotrivească spre a-şi salva viaţa. Motivul pentru care un om renunţă la un drept şi îl transmite nu este altul decât „securitatea" propriei persoane (*id.*): un stat în care securitatea n-ar mai fi asigurată n-ar mai avea niciun temei să existe. Nu cumva teza obedienţei totale faţă de suveran în domeniul spiritual susţinută în *Despre cetăţean* se îndepărtează de cea susţinută în *Leviathan*? Refuzul de a admite libertatea religioasă ţine în orice caz de aceeaşi logică a recunoaşterii că anumite bunuri nu sunt alienabile: a recunoaşte că „zelul religios" are dreptul să-şi pună în valoare pretenţiile în *commonwealth* (*Despre cetăţean*, cap. 18, 13) ar însemna să accepţi o logică de război al tuturor împotriva tuturor şi, prin urmare, să contrazici principiul maximalizării interesului individual (păstrarea vieţii fiind primul imperativ) căruia îi corespunde formarea suveranului contractual.

Noţiunea de drept de împotrivire trimite la o întreagă gamă de acţiuni politice, la fel de extinsă ca rezistenţa pasivă faţă de impozit a liberalilor (cu refuzul de a

plăti impozitul în 1830, în Franţa) sau ca revoluţia maghiară din 1956.
→ DREPTUL LA INSURECŢIE; NESUPUNERE CIVILĂ.

Bibl.: Kant, E., *Théorie et pratique* (1793), Vrin, 1992; Semelin, J. (ed.), *Quand les dictatures se fissurent. Résistances civiles à l'Est et au Sud*, Desclàee de Brouwer, 1995.

dreptul politic. Expresie creată de Jean-Jacques Rousseau şi care apare în subtitlul lucrării *Contractul social sau Principiile dreptului politic.*

ENCICL. Dreptul politic este dreptul ale cărui principii permit „întemeierea statului pe baza lui" (*Despre contractul social**, cartea a IV, 9). El este o parte dintr-o teorie a „instituţiilor politice" (proiect pe care Rousseau şi-l propusese), care ar include şi dreptul oamenilor, dreptul la război şi la cucerire, tratatele etc. El cuprinde, prin urmare, teoria suveranităţii* politice, cea a diferitelor forme de guvernământ* şi a fundamentelor tuturor instituţiilor. În *Emil*, Rousseau spune că „dreptul politic nu s-a născut încă şi se poate presupune că nu se va naşte niciodată" şi-l numeşte pe Grotius „maestrul" acestei discipline, dar adaugă imediat că acesta nu era decât un copil, ba chiar „un copil de rea-credinţă", aşa cum este şi Hobbes*. Însă acesta se sprijină pe „sofisme", în vreme ce Grotius caută sprijin la poeţi. Principiile lor sunt totuşi identice. În capitolul 2 din cartea I din *Contractul social* Rousseau îi reproşează lui Grotius felul de a raţiona, care constă în a voi să „stabilească dreptul prin fapt" şi lui Hobbes că socoteşte „neamul omenesc" ca „aparţinând la vreo sută de inşi": „şi iată acum neamul omenesc împărţit în cirezi de vite, fiecare cu câte un conducător, care o ţine pentru el ca să o mistuie". Or, Rousseau crede că trebuie să uneşti dreptul cu ceea ce hotărăşte interesul „pentru ca dreptatea şi utilitatea să nu se afle nicidecum împărţite" (*Despre contractul social*, cartea I, Introducere).

Singurul „modern" care ar fi putut crea „această mare şi *inutilă* ştiinţă" (sublinierea noastră) ar fi fost Montesquieu. „Numai că el n-a avut de gând să vorbească despre principiile dreptului politic; el s-a mulţumit să vorbească despre dreptul pozitiv al guvernămintelor definitive; şi nimic pe lume nu se deosebeşte mai mult decât aceste două studii" (*Emil*, cartea V, p. 584, ed. Richard). *Despre contractul social* a fost publicat la Amsterdam în aprilie 1762, iar *Emil sau Despre educaţie* a fost pus în vânzare la Paris la sfârşitul lunii mai 1762; aceasta face ca aprecierea lui Rousseau despre „inutilitatea" dreptului politic să aibă mai multă forţă: statutul *Contractului social sau Principiile dreptului politic* este precizat în felul următor: aceasta nu este o lucrare care îşi propune să descrie regimurile politice sau să studieze, precum *Despre spiritul legilor*, „raporturile necesare dintre moravuri şi guvernământ" (*Emil*, cartea V, p. 599), ci să caute temeiuri posibile pentru societatea civilă, statul. El scoate la iveală nişte norme, însă acestea sunt norme pentru ceea ce ar fi putut fi, aşadar care nu se pot transforma în reguli de drept pozitiv chiar dacă permit să fie judecate.

Bibl.: Rousseau, J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Ed. de F. şi P. Richard, Garnier, 1964.

drepturi politice ale femeilor. Posibilitatea femeilor de a exercita prerogativele cetăţeniei politice.

ENCICL. Problema drepturilor politice ale femeilor nu are, evident, acelaşi sens în toate sistemele politice: într-un regim monarhic, chestiunea se poate pune sub aspectul dreptului femeilor de a sui pe tron. Răspunsurile trebuie uneori interpretate în funcţie de conjuncturile particulare: astfel, Hotman, în lucrarea *Franco-Gallia**, lansează un atac violent împotriva accesului femeilor la puterea politică, din raţiuni care ţin mai mult de disputele de succesiune legate de conflictele religioase din Franţa în această perioadă.

Chestiunea este pusă în alt mod în democraţiile antice. Una este să le recunoşti femeilor statutul de cetăţeană în sânul *politeia** şi alta să le acorzi drepturi politice pozitive. Participarea femeilor libere la viaţa politică descrisă de Aristotel în *Constituţia Atenei** amestecă biologicul cu socialul. Bărbatul, al cărui tată este cetăţean şi mama cetăţeană, după satisfacerea timp de doi ani a serviciului militar, este trecut pe lista demei: cetăţeana este o femeie ai cărei tată şi mamă sunt cetăţeni şi ai cărei copii vor fi cetăţean şi cetăţeană. Xenofon (*Constituţia Spartei**), vorbind despre femeile din Sparta, scoate în evidenţă faptul că ele trebuie să fie robuste pentru ca şi copii lor să fie la fel; în acest sens, cu toate că nu au drepturi politice, situaţia lor este mai apropiată de aceea a cetăţenilor decât la Atena, deoarece tinerele practică gimnastica la fel ca tinerii viitori soldaţi.

Ţinerea deoparte a femeilor în cetate este discursul major cu argumente diverse al teoreticienilor politicului, cel mai des vorbindu-se despre ireductibilitatea deosebirii femeilor. Astfel Spinoza, care pe de o parte critică orice fel de tiranie şi denunţă superstiţia, în ultimul paragraf din *Tratatul politic* se întreabă dacă femeile sunt prin „natura lor" (*ex natura*) sau „în virtutea unei instituţii (*ex instituto*) în puterea (*sub potestate*) soţilor lor". Astăzi am putea spune: dominaţia aceasta este un fapt de natură sau de cultură? Spinoza scoate răspunsul din experienţă: întrucât nicăieri în lume nu vedem popoare în care bărbaţii şi femeile să-şi împartă autoritatea politică, nici în care femeile să-i guverneze pe bărbaţi, „este îngăduit, spune el, să se afirme că de la natură femeile nu se bucură de un drept egal cu al bărbaţilor, ci că de la natură sunt inferioare".

Chestiunea dreptului politic al femeilor se pune în mod diferit atunci când sunt puse şi drepturile universale ale bărbatului. Michelet formulează cât se poate de clar argumentul principal, care va justifica, în Franţa secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, refuzul de a acorda cetăţenelor drepturile politice de care beneficiază bărbaţii. Cursul său, ţinut la Collège de France în 1850, este intitulat: „Educarea femeii şi prin femeie". Deşi găsim la el o teoretizare a deosebirii ireductibile a femeilor, el face din refuzul de a le acorda drepturi politice (cerere pe care Revoluţia de la 1848 a pus-o la loc de frunte) rezultatul unei situaţii instituite şi nenaturale, ca să folosim vocabularul lui Spinoza. Progresul libertăţii de gândire (în secolul al XVII-lea sau al XVIII-lea) nu le-a avut în vedere pe femei (am putea face precizarea că este vorba despre ţările catolice şi că trebuie văzut în asta un efect al Contrareformei): „rezultă de aici destrămarea familiei şi dominaţia preotului şi mai absolută asupra jumătăţii pe care a păstrat-o" (*Cours au Collège de France*, volumul II, p. 587). Revoluţia franceză a fost însoţită de o „revoluţie casnică", societatea fusese „nedreaptă", ţinându-le pe femei deoparte, „ea şi-a primit din pricina asta pedeapsa întrucât nu a putut transmite lumina dreptăţii" (*id.*, p. 579). Celor

care l-au criticat le răspunde: „Eu să neg dreptul femeilor? Am spus întotdeauna că nu există niciun drept al bărbatului, nici politic, nici social, care să nu aparţină femeilor. Am mai spus însă că, dacă astăzi, doamnele acestea ar obţine pentru femei tot ceea ce doresc, partidul preoţilor ar avea mai multe milioane de electori. Mai afirm că fără o educaţie foarte specială pe care nu o au ele ne-ar impune vremurile ruşinoase ale Evului Mediu" (*id*,. p.591). Din punctul de vedere al lui Michelet, există, prin urmare, un „divorţ" politic între bărbaţi şi femei odată cu o ameninţare a familiei, a cărei unitate este pentru el o valoare superioară, ca şi feminitatea. Soluţia o constituie şcoala care, instruind femeile, le va permite să capete deplina cetăţenie. Victor Hugo cerea, de asemenea, învăţământ laic pentru fete.

Amploarea luată de mişcările feministe în anii 1970 poate fi atribuită fenomenului de şcolarizare a femeilor în învăţământul liceal şi superior. Femeile care au obţinut titluri în învăţământul liceal sau superior suferă, mai mult decât bărbaţii, din cauza decalajului între nivelul diplomei lor şi posibilitatea de a ajunge la nişte posturi de răspundere. Acesta este unul dintre motivele dezbaterii care are loc în Franţa, pe la mijlocul anilor 1990, în lumea politică şi în mass-media despre „paritatea" bărbat/femeie la alegeri. Ar fi vorba, şi asta nu există în nicio altă democraţie, ca posturile elective să revină jumătate bărbaţilor şi jumătate femeilor. Poate fi compatibilă o astfel de măsură cu o societate al cărei principiu este individualismul? Numărul mare de bărbaţi în posturi de răspundere nu falsifică în vreun fel principiile egalităţii şanselor? Argumentele se referă, îndeosebi, la legitimitatea de a socoti deosebirea bărbat/femeie ca singura pertinentă pentru a întemeia o reprezentare* politică mimetică (de ce nu tânăr/bătrân?). Formularea acestor probleme aminteşte deseori formularea pe care o găsim deja la Aristotel, cum ar fi realitatea unei naturi feminine sau caracterul natural al împărţirii bărbat/femeie. Articolul 6 din preambulul Constituţiei din 1946 (valabil şi în Constituţia din 1958) declară că: „Legea garantează femeii, în toate domeniile, drepturi egale cu cele ale bărbaţilor". Procentajul scăzut de femei în parlament ar încălca acest principiu deoarece împărţirea bărbat/femeie nu ar fi de acelaşi ordin cu celelalte. „Omul, oricare ar fi, se naşte mereu fie bărbat, fie femeie" (B. Kriegel). Însă el se mai naşte şi cu o culoare a pielii şi constituţia condamnă discriminările întemeiate pe rasă (sau pe religie), fapt care ar putea avea drept rezultat cererea ca rasele, religiile şi orice grupare să aibă o reprezentare egală. Chestiunea dreptului politic al femeilor ridică, aşadar, întrebări despre statutul deosebirii dintre sexe, despre care ne putem întreba dacă are drept rezultat afirmarea unei definiţii „omogene" a masculinului şi femininului sau dacă nu admite cumva recunoaşterea „diversităţii poziţiilor individuale, atât ale femeilor, cât şi ale bărbaţilor" (E. Pisier).

Bibl.: „Arguments opposés sur parité exposés par de B. Kriegel, qui lui est favorable, si E. Pisier, qui lui est hostile", Conseil d'Etat, *Rapport public 1996. Sur le principe d'égalité*, La Documentation française.

E

ecologie. Ştiinţa mediului înconjurător al fiinţei vii.

ENCICL. „Ecologie" este format din două cuvinte greceşti, „casă" (*oikos*) şi „raţiune" (*logos*). Ideea unei legături între mediul natural şi regimurile politice o găsim deja în lucrările lui Aristotel*. Teoria climatelor a lui Montesquieu* este o variantă a acestei idei. Anumite sisteme politice cunosc efectele structurale directe ale mediului înconjurător: în societatea segmentară a nuerilor alternează fisiunea şi fuziunea unor segmente sociale (triburi şi părţi din triburi), chiar atunci când regimul apelor Nilului, acolo unde trăiesc (în Sudan), îi sileşte să se împrăştie alternativ pe dealuri atunci când vin apele mari şi să se adune în jurul ochiurilor de apă în anotimpul secetos. Teoretizarea mărimii unităţilor politice, de la Platon* şi Aristotel până la Constant, face evident parte din reflecţia ecologică. Rousseau este singurul teoretician politic care şi-a imaginat o „stare de natură" în care oamenii ar fi putut trăi fără nicio mediere (unelte, strategii*) cu mediul lor; însă dezvoltarea societăţii civile* înseamnă acţiunea conjugată a oamenilor în mediul lor, care încetează să mai fie natural: vânătorea presupune cooperare şi constrângere în vederea sancţionării celor care s-ar împotrivi (nu trebuie încurajat vânătorul care stă la pândă să-şi părăsească locul; R. Boudon a arătat în ce chip problema aceasta ţine de teoria jocurilor); edificarea societăţii şi dezvoltarea tehnicilor care îl îndepărtează pe om de natură şi de natura *sa* merg mână în mână la Rousseau, care nu se gândeşte la o posibilă întoarcere la starea de natură, însă pentru care relaţia cu natura este un recurs împotriva nefericirii existenţiale.

Protestul împotriva degradării mediului de către om, cererea ca resursele naturale să fie mai bine folosite şi natura să fie ocrotită au luat amploare odată cu dezvoltarea societăţilor industriale. Marx*, care lăuda isprăvile tehnice ale capitalismului, scotea, de asemenea, în evidenţă faptul că acesta distrugea natura şi oamenii, însă comunismul ar trebui să pună capăt acestei degradări (cu toate acestea, cea mai importantă catastrofă nucleară, cea de la Cernobîl din aprilie 1986, a avut loc într-o ţară condusă de un partid

comunist). Din punctul de vedere a lui Heidegger*, care crede că ridicarea unui baraj pe Rin este o „aducere la raţiune" a naturii, care pur şi simplu uită de Fiinţă, se pare că nu există decât o deosebire de grad între un stâlp electric şi bomba cu hidrogen. Critica tehnicii, ieşită din raţiune şi din voinţa ei de putere, poate fi pusă sub semnul întrebării din chiar punctul de vedere al ecologiei, în măsura în care o putem analiza ca pe o prelungire necesară vieţii omeneşti, ipoteză întâlnită încă în mitul lui Prometeu, aşa cum l-a înfăţişat Platon.

În ceea ce-l priveşte pe Claude Lévi-Strauss – din punctul căruia de vedere animalele şi vegetalele nu-i oferă omului numai mijloace de subzistenţă, ci şi „cele mai intense emoţii estetice", precum şi primele speculaţii profunde –, el porneşte de la om ca fiinţă vie pentru a pune bazele unei noi Declaraţii a drepturilor omului. Libertatea, îndeosebi aşa cum este prezentată în textul din 1789, este deseori un „fals absolut": conţinutul ei este „arbitrar" (pe vremea Vechiului Regim nu te puteai căsători înainte de 25 de ani, pentru a putea evita astfel patimile aprinse ale tinereţii) şi „fragil" (punerea în aplicare a libertăţilor este condiţionată de limitările juridice). Se impune un singur temei al libertăţilor: înlocuirea definiţiei dată omului de „fiinţă morală" cu definiţia de „fiinţă vie", o fiinţă vie printre atâtea altele, ale cărei drepturi încetează atunci când exercitarea lor pune în primejdie existenţa altor specii (şi nu a altor indivizi din alte specii, căci omul ca fiinţă vie trebuie să-şi asigure subzistenţa). Dreptul la mediul înconjurător n-ar trebui înţeles ca un drept al omului asupra mediului, ci ca un drept imprescriptibil al speciilor, a căror dispariţie lasă „un gol, ireparabil, în sistemul creaţiei". Omul prezintă particularitatea că „viaţa socială" îl ridică pe fiecare dintre cei care iau parte la ea „la rangul de specie". Nu există, prin urmare, o specie umană care să-i cuprindă în aceeaşi categorie pe toţi oamenii, ci mai degrabă un grup din care fiecare element este „o specie monoindividuală". Astfel încât fiecare individ se poate prevala de drepturile pe care le are orice specie, dar nu mai mult decât atât. Din punctul de vedere al antropologului, această formulare a drepturilor şi libertăţilor ar putea avea asentimentul tuturor civilizaţiilor, întrucât se înscrie atât în tradiţia stoicismului, cât şi în cea a budismului şi hinduismului şi ar fi acceptată de societăţile lipsite de scriere, care fac din om „o parte alcătuitoare, şi nicidecum un stăpân al creaţiei". Această reformulare a principiilor „filozofiei politice" ar permite aşezarea drepturilor omului pe nişte baze care au fost explicit sau implicit admise oriunde şi oricând, cu excepţia Occidentului, începând cu secolul al XVIII-lea. → AUTARHIE; DESPOTISM ORIENTAL; *DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR*; MITUL LUI PROTAGORAS.

Bibl.: Evans-Pritchard, E. E., *Les Nuer*, Gallimard, 1967; Lévi-Strauss, C., „Structuralism et écologie" şi „Réflexions sur la liberté", în *Le Regard éloigné*, Plon, 1983.

Egidius din Roma (în limba latină Aegidius Romae) [Roma, pe la 1243–Avignon, 1316]. Teolog şi filozof, stareţ al Ordinului augustinilor.

ENCICL. În cadrul unei opere foarte bogate, care continuă lucrarea maestrului său Sfântul Toma d'Aquino, şi care s-a bucurat de o largă răspândire, o însemnătate deosebită pentru înţelegerea gândirii

medievale o au două texte teologico-politice ale lui Egidius din Roma: *De regimine principum* (*Guvernarea principilor**) şi *De ecclesiastica protestate*. Acesta poate fi socotit temeiul bulei *Unam sanctam* (1302) a papei Bonifaciu al VIII-lea.

Egidius din Roma expune aici o ideologie teocratică ce aşază Biserica deasupra puterii politice care se află în slujba ei. Nu este nicidecum vorba de o fuziune între Biserică şi stat* deoarece, după părerea lui Egidius din Roma, sfinţenia Bisericii, deţinătoarea sabiei spirituale, îi interzice să folosească ea însăşi sabia vremelnică. Egidius din Roma, care e posibil să fi fost perceptorul viitorului rege al Franţei Filip cel Frumos, a fost răsplătit de acesta: a oferit pământ pe malul stâng al Senei, la Paris, diferitelor ordine ale augustinilor care s-au unit formând Marii Augustini. Egidius din Roma a fost stareţul lor şi, de asemenea, episcop de Burges.

În ciuda ocrotirii de care se bucura din partea regelui, în cearta dintre Filip cel Frumos şi papa Bonifaciu al VIII-lea el a trecut de partea celui din urmă. Pentru juriştii regelui, doctorul Bisericii Egidius din Roma simbolizează încercările de a asigura întâietatea împărăţiei lui Dumnezeu prezentă pe pământ prin Biserică. Eşecul lui Bonifaciu al VIII-lea în faţa lui Filip cel Frumos, ca şi în faţa regelui Angliei, dă în vileag neputinţa Bisericii din Occident, cu toate încercările şi ispitirile repetate de a supune statul, iar totodată dubla loialitate a lui Egidius din Roma faţă de regele Franţei şi de pontiful roman este pilduitoare pentru tensiunea permanentă din istoria creştinităţii medievale şi din ţările catolice.

→ MONARCHIA; OCCAM.

Bibl.: Colas, D., *Le Glaive et Le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992.

epurare. Proces de purificare sau de curăţire.

ENCICL. Epurarea se află în centrul teoriei bolşevice. „Partidul se întăreşte purificându-se", această formulă a socialistului german Lasalle este pusă de către Lenin în fruntea lucrării *Ce-i de făcut?* (1903). Imperativul „unităţii de voinţă"* face necesară înlăturarea din partid a celor care îi perturbă bunul mers din lipsă de disciplină, din plăcerea de a pălăvrăgi. Odată ajuns la putere, partidul are sarcina de a organiza şi a da un impuls epurării societăţii, care trebuie să fie curăţată de „intelectualii isterici", de „chiaburii care sug sângele poporului" şi de alţi „paraziţi". Logica războiului civil se combină cu logica igienei sociale. Perioada numită „a marii Terori" nu poate fi interpretată ca un accident în istoria regimului sovietic, ci ca unul dintre efectele viziunii avute de Lenin şi reluate de Stalin a pământului rusesc acoperit de gunoi medieval (de care Anglia a fost scăpată de procesul de acumulare primitivă de capital), fapt care impune ca primă fază a socialismului curăţarea grajdurilor lui Augias moştenite de la autocraţie. Regăsim acelaşi tip de tematică în China, în timpul Marii revoluţii culturale proletare, care începe în 1966. Lin Piao îndeamnă la „măturarea deşeurilor şi a rămăşiţelor lumii vechi", precum şi a „vampirilor şi a paraziţilor". Prin urmare, epurarea ar putea fi socotită trăsătura specifică a regimurilor totalitare.

→ MAO ZEDONG; TOTALITARISM.

estetizarea vieții politice. Noțiune folosită de Walter Benjamin (1892–1940) în 1936 pentru a caracteriza strădania statului totalitar (adică fascismul) de a face să capete expresie voința maselor de a transforma condițiile proprietății fără a le modifica totuși cu adevărat.

ENCICL. Marile alaiuri de sărbătoare, adunările monstruoase, organizațiile de masă cu caracter sportiv și politic permit maselor să se privească pe ele însele, îndeosebi prin intermediul camerei de luat vederi, care le surprinde și le reproduce mai bine decât ochiul unui individ. Năzuința proletarilor de a transforma condițiile proprietății capătă forma culminantă a estetizării politicii în războiul modern. Benjamin dă ca exemplu un text al futuristului italian Marinetti, care ridică în slăvi frumusețea războiului, care preface în metal corpul bărbatului, cu prilejul războiului condus de Mussolini pentru cucerirea Etiopiei. Acesta este punctul culminant al unei alienări* în care oamenii sunt chemați să-și trăiască propria distrugere organizată tehnic ca o senzație estetică. „Forțele umanității răspund prin politizarea artei", afirmă Benjamin, după părerea căruia opera lui Bertold Brecht are o valoare pilduitoare. În buna tradiție a lui Benjamin și Brecht, cineastul H. J. Syberberg a analizat „al treilea Reich ca operă de artă totală a Occidentului pervertit".

Bibl.: Benjamin, W., „L'oeuvre d'art à l'epoque de la reproduction mécaniseé" (1936, originalul în limba franceză), în *Ecrits français*, Gallimard, 1991; Syberberg, H. J., *La Société sans joie. De l'Allemagne après Hitler*, Christian Bourgois, 1981.

etnie. Societate organizată pe bază familială și nu politică, după părerea lui Aristotel; grup presupus omogen de către unii antropologi din secolul al XIX-lea încoace.

ENCICL. Aristotel, în *Politica**, face deosebirea între cetate, în care se înfăptuiește natura politică a omului, și „seminție", etnos. Acesta este un grup pe bază de rudenie, care, fie în mod provizoriu, fie definitiv, nu s-a constituit într-o cetate și nu formează o *politeia**: puterea este în mâinile unui rege, după același principiu din familie, care este condusă de bărbatul cel mai vârstnic. Seminția-etnos a lui Aristotel amintește de ceea ce antropologii contemporani denumesc societate segmentară. După cum vedem în cazurile paradigmatice ale nuerilor din Sudan sau ale berberilor marocani, în aceste grupuri domnește o ordine în anarhie, segmentele sociale (în esență ramificări ale familiilor) fuzionează sau se despart în funcție de sarcinile și conflictele în care sunt angajate. Asemenea societăți pot fi numite acefale, deoarece nu au nici centru politic, nici magistrați, nici instituții specializate în organizarea puterii sau a justiției. Putem spune prin anacronism că acestea sunt, în sensul dat de Aristotel, lipsite de *politeia*, de constituție*, din moment ce nu au magistrați.

În secolul al XX-lea, unii antropologi, pe baza unor observații etnografice locale, și-au imaginat existența unor grupuri omogene din punct de vedere lingvistic, religios, economic, cultural, rasial. Însă lipsa de deschidere și omogenitate a acestor grupuri reprezintă efectul examinării care extrage și decupează din lanțuri sociale lungi și complexe grupuri care, în fond, se află în interrelații structurante cu

alte grupuri. Preocuparea etnografică înlătură dimensiunea interetnică, sau mai bine zis internaţională, din care se nasc societăţile cu specificul lor. Nu se poate imagina ca etnia să fie forma dintâi a vieţii sociale care ar putea deveni, complicându-se, naţiune, ba chiar mondializare, aşa cum credeau anumite curente evoluţioniste din secolul al XIX-lea (Mauss sau Durkheim, de pildă). Viziunea societăţilor în termeni etnici este una din formele ideologiei substanţialiste atribuitoare de identitate, pe care o regăsim în rasism şi în anumite forme de comunitarism (opus individualismului*), după care un individ (şi oricare individ) trebuie să facă parte dintr-o comunitate*, iar o societate trebuie să fie un ansamblu de comunităţi.

Etnicizarea politicii este unul dintre fenomenele importante de la sfârşitul secolului al XX-lea, când înăsprirea identitară găseşte numeroşi ideologi. O parte din extrema dreaptă franceză (cea care s-a calificat singură drept Noua dreaptă, în anii 1970) a făcut din apărarea identităţilor naţionale axa ei ideologică, logica ei fiind apartheidul, după care fiecare presupusă rasă, etnie şi, am putea zice, cultură (aceasta desemnând, pentru un grup, un sistem omogen şi specific de reprezentări şi de valori la fel de negăsit ca „etnia") trebuind să trăiască separat. Ideea unui metisaj poate fi ambiguă dacă se presupune amestecul unor rase pure, pe când societăţile omeneşti sunt, în principiu, corcite încă de la obârşie (fapt care le deosebeşte de speciile animale, deşi o populaţie animală nu este pură). Putem pune faţă în faţă teoriile care socotesc etnia originea naţiunii (Smith) şi cele care consideră naţiunea un efect al modernităţii industriale, care are nevoie de omogenitate culturală (Gellner).

→ CETĂŢEAN; GAULLE (DE ~); PRIETENIE; RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE; STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Amsele, J.-L. şi M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte, 1985; Bayard, J.-F., *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996; Evans-Pritchard, E. E., *Les Nuers*, Gallimard; Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Nicholson, 1969; *Nations et nationalisme*, Payot, 1990; Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, 1986; Tagueiff, P. A., *La Force du préjugé*, La Découverte, 1990.

Europa. Spaţiu opus Orientului, căruia îi este atribuită fie o valoare pozitivă, fie o ameninţare la adresa specificului naţional.

ENCICL. Dezbaterea despre Europa văzută ca o ameninţare le adresa identităţilor naţionale sau ca o şansă pentru o depăşire a antagonismelor, care a luat amploare odată cu semnarea Tratatului de la Roma (1957), apoi cu ratificarea Tratatului de la Maastricht (1993), nu este nouă. Montesquieu afirma: „Europa nu mai este decât o Naţiune alcătuită din mai multe naţiuni, Franţa şi Anglia au nevoie de opulenţa Poloniei şi a Moscovei, aşa cum una dintre provinciile lor are nevoie de celelalte [...]". Popoarele europene, „toate civilizate", sunt, aşadar, membrii unei republici mari. După părerea lui, Europa are o unitate politică legată de clima temperată: ea este locul unde se întâlnesc republici sau monarhii moderate, în vreme ce Asia şi Africa sunt teritoriul despotismului.

Dimpotrivă, găsim la Rousseau o apreciere negativă a Europei. Se plânge (în *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*): „Orice s-ar spune, în ziua de astăzi nu mai există francezi, germani,

spanioli, englezi; nu mai există decât europeni". Din punctul lui de vedere, europenii nu sunt decât niște ticăloși cărora nu le pasă de legile niciunui stat „deoarece pretutindeni sunt la ei acasă, numai să poată face rost de bani și de femei de corupt". Or, „instituțiile naționale" pot determina apariția de moravuri virtuoase și insufla dragostea de patrie. De aceea, idealul lui Rousseau este cetatea antică în care un legislator* pune temeiurile patriei și dă o „ formă deosebită sufletelor". Dar de ce oare, dată fiind această putere formatoare a instituțiilor, să nu ne imaginăm un legislator european care să facă din Europa o patrie? Rousseau este ostil din principiu față de marile unități politice care despart oamenii unii de alții. Geneva, Sparta, Roma la începuturi, așadar cetățile-state sunt modelele sale. Viitorul Europei îi apare, de altfel, foarte sumbru: fiindcă nu a știut că „poporul său nu este destul de matur ca să se organizeze din punct de vedere politic", Petru cel Mare a vrut să facă din el englezi sau nemți în loc să facă ruși. Nereușita aceasta a avut ca urmare dorința Rusiei de a subjuga Europa înainte să fie subjugată ea însăși de tătari, care vor deveni stăpânii Europei (*Despre contractul social**, cartea II, 9). O fantasmă ce își trăgea seva din Montesquieu, care arată că tătarii sunt o forță teribilă, purtătoarea despotismului oriental*.

Având o viziune a Europei pe care o putem numi romantică, deoarece nu pune în valoare statele, ci popoarele, Victor Hugo, în 1854, în timpul Războiului din Crimeea, punea întrebarea: „O vremuri viitoare! Când o să ne dăruiți o Europă a popoarelor?" Totuși, nu credea că toate popoarele au de jucat același rol. În 1871, în fața Adunării Naționale, afirma că, „la ora actuală, cauza Europei este aceeași cu a Franței" și demasca intențiile unui „papă gotic care încearcă să recâștige teren" (suntem imediat după conciliul Vatican I, care a făcut din infailibilitatea pontificală o dogmă) și ale „împăratului gotic care își face din nou apariția". Iar în momentul „Întrevederii celor trei împărați", în septembrie 1872 (Wilhelm I, Franz-Iosif și Alexandru al II-lea), afirmă că, „fie cu ideea, fie cu sabia, Parisul lui Danton va înfrânge Europa lui Attila". Căci, după părerea lui, Parisul, a cărui menire este „răspândirea ideii", este, după Atena și Roma, locul civilizației și al revoluției, care trebuie să se echilibreze una pe cealaltă. Dinamica „universului civilizat" depinde, prin urmare, de „progresul" realizat la Paris, pe care îl urmează Franța, care este, la rândul ei, urmată de Europa. Învinsă în Războiul din 1870, o înfrângere mai degrabă a imperiului decât a Parisului sau a Franței, aceasta din urmă va câștiga: „Revoluția franceză s-a sfârșit, evoluția europeană începe". Ea va duce la înfăptuirea „Statelor Unite ale Europei". Secolul al XX-lea va fi astfel martorul nașterii unei noi națiuni cu capitala la Paris, însă o națiune care nu va fi Franța, ci Franța „transfigurată", adică Europa, „iar în veacurile următoare, și mai transfigurată, se va numi Umanitatea".

În același context, cel ivit imediat după Războiul din 1870, Nietzsche*, în perioada în care este mai degrabă un critic al lumii moderne decât un teoretician al subversiunii valorilor și în care Bismarck îi era tare nesuferit, îndemna la depășirea naționalismului fiecărei națiuni (îndeosebi al Prusiei) în ideea creării unei culturi europene, a cărei valoare pilduitoare constituia un fel de orizont al orcărei civilizații. Astfel încât, criticând Germania în folosul Europei, el voia să o facă pe

aceasta din urmă să joace rolul pe care cea dintâi nu-l putea juca, de vatră a civilizaţiei (*Omenesc, prea omenesc*, „Coup d'oeil sur l'Etat", paragraful 475, 1878).

Dacă marxiştii au făcut la modul global din capitalism şi deci din modul de producţie cel mai avansat un produs al Europei, adoptând astfel, cu argumente specifice, ideea unei coincidenţe între Europa şi civilizaţie, au făcut-o cu variante, cu schimbări radicale. Astfel, în 1918, Lenin scria un text cu titlul semnificativ: „Asia înaintată şi Europa rămasă în urmă". Această analiză va fi amplificată în textele liderului bolşevic despre imperialism, care vede că lupta pentru împărţirea lumii între Marile Puteri se va sfârşi cu un război mondial. Imperialismul a dezvoltat o pătură socială specifică, „aristocraţia muncitorească", ce beneficiază de firimiturile ce cad din exploatarea ţărilor colonizate, această fracţiune coruptă stând la baza oportunismului şi a reformismului politic. După ce revoluţia rusă a ratat exportul militar spre vest (în iulie 1920, armata roşie este bătută pe Vistula şi nu mai poate intra în Varşovia), Lenin îşi pune nădejdea în ţările Asiei: acestea vor putea sări peste etapa capitalismului având sprijinul Rusiei sovietice, aflată cu un picior în Europa şi cu celălalt în Asia. „Ex Oriente Lux." Lumina vine de la răsărit. Găsim aici una dintre rădăcinile diferitelor curente din Lumea a treia din anii 1960–1980.

Dar, între vremea lui Lenin şi a lui Mao Zedong, în Europa a apărut totalitarismul şi au luat amploare afirmaţii de tipul celei a lui Valéry cum că „civilizaţiile sunt muritoare". Husserl îşi punea întrebări în legătură cu criza umanităţii europene: în 1938, era de părere că naţiunile europene, în ciuda ostilităţii mutuale, păstrau pe „planul spiritului" o „înrudire interioară", stârnind conştiinţa existenţei ideii de „acasă". Îţi dai mai bine seama de asta făcând o comparaţie cu istoria Indiei, ale cărei popoare au şi ele sentimentul că se află „acasă". Umanitatea supranaţională europeană conţine o esenţă înnăscută care se referă la „toate schimbările care afectează forma Europei şi la conferă un sens, cel al dezvoltării orientate către un pol etern", un ţel (*telos*) de neatins. Ca mulţi alţii, Husserl situează naşterea „lumii europene" în Grecia odată cu apariţia „filozofiei", al cărei nume, tradus corect, înseamnă, după părerea lui, „ştiinţa universală", ştiinţa despre tot ce-i în lume, care s-a scindat în ontologii regionale. Naşterea filozofiei este evenimentul de obârşie al Europei. Istoricitatea ei este de un tip inedit, deoarece activitatea ştiinţifică creează entităţi a căror existenţă nu este nici trecătoare, nici reală, ci ideală: ştiinţa nu este mărginită de finitudine, astfel încât odată cu apariţia ei „câmpul de activitate" al omului este refăcut cu un orizont infinit, care nu mai poartă semnele practicii nivelului vital, nici nu mai este închis în tradiţii sau în local, ci vizează universalul şi infinitul. (Dintre toate ştiinţele particulare, matematica este ştiinţa prin excelenţă.) Filozofia implică educaţie şi căutare, orientate spre adevăr, fapt care adânceşte deosebirile dintre persoanele cultivate şi cele inculte: în sânul comunităţii* naţionale se creează o altă comunitate, care năzuieşte la cunoaşterea adevărului, care iradiază în jur adresându-se tuturor şi care intră în contradicţie cu conservatorii care, împotrivindu-se căutării unui adevăr universal, vor să ocrotească cultura naţională de subversiune. Criza europeană contemporană ar trebui deci să fie analizată ca o criză a

raţionalismului, care s-a transformat în naturalism (care stabileşte că spiritul este o parte a sistemului fizico-chimic) şi în obiectivism (care îl exclude pe om ca „persoană" a lumii). Pentru a depăşi criza, trebuie ca filozofia să îşi păstreze rolul arhitectonic. Nu se pune problema respingerii raţiunii, ci a dezvoltării ei, ţinând seama că „subiectivitatea care creează ştiinţa nu-şi are locul legitim în nicio ştiinţă a naturii": trebuie ca spiritul să se întoarcă la sine însuşi şi să-şi dea seama în ce chip „lumea" este „opera spiritului"; acesta este punctul de plecare al fenomenologiei intenţionale întemeiate de Husserl. Încrederea lui în capacitatea raţiunii şi critica naţionalismului (filozofia s-a născut în Grecia, însă ea nu este monopolul niciunui popor) se opun ideologiilor urii naţionaliste care l-au silit să părăsească Germania ca să scape de persecuţiile nazismului. Husserl nu are o viziune teritorială a Europei: primii filozofi nu au fost toţi greci autohtoni (Heraclit ca şi, mai târziu, mulţi stoici, provin din părţile asiatice ale lumii greceşti, care este cosmopolită*). Europa concepută de el nu este organizată politic: ea nu are nici capitală, nici graniţe geografice; Husserl include în ea până şi Statele Unite. Toate caracteristicile ei sunt în contrast cu ideologiile extremei drepte europene, care opun Europa Africii şi Asiei, aşa cum umanitatea este opusă barbariei*.

Dar tocmai în Africa sau în Asia s-au făurit unele teorii critice la adresa Europei. Ele pot căpăta, de pildă, în sânul marxism-leninismului chinez, forma unei reduceri a rolului revoluţionar acordat ţărilor dezvoltate, Europei şi Americii de Nord. Mult mai radicală este răsturnarea de perspectivă realizată de Franz Fanon (1925–1961), psihiatru din Martinica devenit membru al FLN algerian, apoi ministru în guvernul provizoriu al Republicii algeriene (GPRA), care, în ultimul capitol al celei mai cunoscute cărţi a lui, *Les Damnés de la terre* (1961), a exprimat o respingere radicală a Europei şi a presupusei sale civilizaţii: „Să ne despărţim odată de Europa aceasta care vorbeşte întruna despre om măcelărindu-l totodată pretutindeni, la fiecare colţ al străzilor ei, la fiecare colţ din lume". Statele Unite sunt un „monstru" unde „tarele" Europei au ajuns la un nivel înspăimântător. „Jocul european" s-a sfârşit o dată pentru totdeauna şi trebuie să găsim altceva pentru a ieşi din universul crimelor, justificat de „spiritul european". Altceva înseamnă Lumea a treia, o masă colosală al cărei „plan trebuie să fie încercarea de a găsi soluţii problemelor pe care Europa n-a izbutit să le rezolve". În prefaţa acestei lucrări, Jean-Paul Sartre, despre care vom afla acum câţi bani dădea pe Europa, a definit-o astfel: „Partenonul, Chartres, drepturile omului, svastica". Europa este o sursă de dezumanizare în numele umanismului, o „ideologie mincinoasă". Eliberarea europeanului nu se va putea înfăptui decât prin decolonizarea violentă condusă de Lumea a treia, care „extirpă printr-o operaţie sângeroasă colonul (colonialistul) din fiecare". Orice european, socotea Sartre, era „complice" cu un sistem care generase rasismul împotriva evreilor sau negrilor, acest „umanism rasist" (continentul drepturilor omului este şi cel al crucii încârligate) explicându-se prin faptul că „europeanul n-a putut deveni om decât zămislind sclavi şi monştri". La începutul textului, Sartre îl cita pe Hegel şi vorbea de „dialectică": el prezenta o versiune nouă, întunecată şi sângeroasă, a dialecticii hegeliene în care

dezumanizarea sclavului de către stăpânul-colon nu putea duce decât la omorârea acestuia. „În primele momente ale revoltei trebuie să ucizi: a doborî un european înseamnă să loveşti doi iepuri dintr-o împuşcătură, eliminând, în acelaşi timp, un asupritor şi un asuprit: rămân un om mort şi un om liber; supravieţuitorul, pentru întâia oară, simte pământul *naţional* sub talpa piciorului" (subliniat de Sartre). Astfel, din punctul de vedere al lui Sartre, cât şi din cel al lui Fanon, dacă opoziţia radicală şi totală Europa/Lumea a treia constituia fondul mişcării de decolonizare şi de construire a unei lumi noi, aceasta era definită din punct de vedere naţional. Nici unul nici celălalt, prefaţator şi autor, nu criticau ideea de naţiune ca fiind europeană, ci apărau principiul mişcărilor de eliberare naţională. Este drept că a voi să extirpi orice ideologie sau doctrină de obârşie europeană este cu atât mai puţin posibil cu cât, nu mai mult decât presupusele etnii*, Europa nu este un sistem închis de reprezentări şi de valori.

→ ALIENARE; DESPOTISM ORIENTAL; *DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR;* DONOSO CORTÉS; NAŢIUNE; NEGRITUDINE.

Bibl.: Fanon, F., *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961; Hugo, V., *Actes et Paroles III. Depuis l'exil. 1870–1876*, în *Politique*, în *Oeuvres complètes*, colecţia Bouquins, Robert Laffont, 1985; Husserl, E., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1933), traducere de Paul Ricoeur, în *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 3, 1950; Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (1734), în *Oeuvres*, vol. II, „La Pléiade", Gallimard, 1951; Sartre, J.-P., Prefaţă la *Les Damnés de la terre*, 1961, reluat în *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, 1964.

BCU IAŞI/CENTRAL

F

familie. Grup de indivizi uniţi prin legături de rudenie, de sânge sau de alianţă.

ENCICL. Familia este un obiect al politicii sau, mai exact, al politicilor publice: „prestaţiile familiale" în Franţa constituie un exemplu. Istoria arată chiar că unele state democrate socotesc firesc să încerce să intervină în viaţa sexuală a cetăţenilor pentru a spori numărul de copii, numărul mare al populaţiei fiind o condiţie a puterii militare şi economice. Statul-providenţă, *welfare state,* a dat ajutoare, de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi, în mod deosebit, imediat după al Doilea Război Mondial, familiilor, în cadrul politicilor de redistribuire. Reproducerea speciei este un element al politicii moderne care, aşa cum arată Michel Foucault*, are din ce în ce mai multă influenţă asupra gestiunii vieţii, fapt ilustrat de dezbaterile despre avort sau biotehnică. Eugenismul este deja preconizat pentru copiii paznicilor cetăţii ideale, înfăţişate de Platon* în *Republica**, în care mai sunt instaurate comunitatea* femeilor şi educaţia colectivă a copiilor. „Comunismul femeilor" al lui Platon a fost în mod obişnuit criticat ca tipic pentru o societate în care Unul predomină (Aristoel*, *Politica**) sau pentru o „societate închisă" (Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei**). Importanţa eugenismului, nu atât într-o societate ideală, cât mai cu seamă într-o cetate reală, Sparta, este prezentată de către Xenofon în *Constituţia Spartei**, în care instituţia fundamentală este familia, gestionată să producă copii voinici, care vor deveni soldaţi. „Voinic", acesta este calificativul folosit de Rousseau* în *Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni**, pentru omul în starea de natură*, la fel de bine selecţionaţi de natură ca şi copiii Spartei (oraş la care Rousseau se referă în mod explicit). Singurele momente petrecute în comun în starea de natură* sunt cele ale raporturilor sexuale, însă acestea nu creează o legătură socială* sau o instituţie: Rousseau este de părere că femeile în stare de natură au destulă putere pentru a-şi satisface propriile nevoi, cât şi pe cele ale progeniturii, chiar când este sugar, şi că, prin urmare, nu au nevoie de ocrotirea sau de ajutorul unui mascul. Demonstraţia lui Rousseau ţinteşte în mod explicit să-l contrazică pe Locke*, care

socoteşte că familia este o instituţie naturală, care se continuă în societatea civilă*. Dimpotrivă, Rousseau crede că familia nu poate fi considerată cea dintâi formă a sociabilităţii: ea este o „societate mică" a cărei naştere se explică prin societatea mare, societatea civilă (şi nu invers). Însă în ordinea societăţii civile familia este societatea cea mai veche şi cea mai naturală dintre toate (să înţelegem asociaţii), întrucât copiii ar putea să nu rămână legaţi de tatăl lor decât atâta vreme cât au nevoie de el. Totuşi păstrarea lui este datorată unei „convenţii", astfel încât familia poate servi drept „model" pentru „societăţile politice": conducătorul este asemenea tatălui, poporul asemenea copiilor şi, întrucât „toţi s-au născut egali şi liberi, nu-şi alienează libertatea decât pentru utilitate" (*Despre contractul social*, cartea I, 2).

Tradiţia tomistă (Sfântul Toma foloseşte acelaşi termen de „societate" pentru a vorbi despre toate formele de asociere, de la cuplu până la stat) a insistat asupra importanţei familiei, care ar fi naturală, ca temei al societăţii globale. Această concepţie stă la baza numeroaselor luări de poziţie ale Bisericii catolice în domeniul politicilor familiei şi sexualităţii (condamnarea contraceptivelor chimice sau mecanice, a avortului) şi face obiectul a numeroase declaraţii oficiale, a eforturilor partidelor politice apropiate de catolicism de a impune legislaţii (de pildă, în textul Constituţiei Republicii Irlanda). În acest caz, familia constituie fundamentul politicii şi scopul său principal, deoarece este temelia socialului.

Montequieu susţine că există o legătură între regimul politic şi „guvernarea domestică", astfel „aservirea femeii este conformă cu geniul guvernării domestice, căreia îi place să profite de orice" (*Despre spiritul legilor**, XVI, 9). Aceasta este o reluare a observaţiei lui Aristotel despre barbari (*Politica*, cartea I, 2). Asta să fie pricina pentru care societatea politică este organizată după un model familial, în care, de pildă, conducătorul politic ar fi asimilabil tatălui de familie? Aristotel, ca şi Hegel, răspunde negativ. În *Politica*, filozoful grec socoteşte că familia este organizată în chip „despotic": relaţiile între bărbat şi soţie, între tată şi copii sunt relaţii inegalitare nereversibile, dimpotrivă, în *polis**, cetăţenii pot deveni magistraţi: dominaţia* unui grup asupra altuia nu este, prin urmare, naturală. Capul familiei este, în acelaşi timp, în fruntea unui domeniu (*oikos*, în limba greacă, care va fi tradus în limba latină cu *domus*), care cuprinde sclavi şi care are scopul de a produce bunuri economice, care vor fi consumate în cadrul său. Familia înseamnă, prin urmare, mult mai mult decât locul instituţional unde se reproduce viaţa, ea este totodată locul în care se produce bogăţia. După părerea lui Hegel, statul* modern se deosebeşte radical de statul antic în care familia este constitutivă şi abordează toate legăturile sociale, deoarece familia se depăşeşte pe ea însăşi. Copiii sunt crescuţi cu scopul de a-şi părăsi familia în care s-au născut şi de a-şi crea ei înşişi alte familii şi, în felul acesta, activitatea economică este despărţită de structura familială: ea are drept cadru societatea civilă, care este „momentul" aflat între stat şi societatea civilă (*Filozofia dreptului*, paragraful 182, add.): emanciparea individului faţă de familie este unul din aspectele dreptului la o subiectivitate liberă, care caracterizează lumea modernă („subiectivitatea liberă" fiind un drept de a gândi tu însuţi, chiar dacă diferit de restul societăţii).

Aristotel, care poate fi socotit unul dintre primii antropologi, făcea o deosebire între societatea civilă şi „seminţie" (*ethnos*), un sistem social în care legăturile de rudenie sunt, în acelaşi timp, legături sociale şi politice: regalitatea apare ca modul firesc al puterii. Confuzia aceasta între puterea paternă şi puterea politică este teoretizată de Max Weber cu numele de stat patrimonial*. La modul şi mai general, trecerea de la o societate în care raporturile sociale fundamentale sunt definite de raporturile de rudenie la o societate în care rudenia nu reglementează viaţa politică este deseori prezentată ca o trecere silită spre modernitate.

→ UCIDEREA TATĂLUI PRIMITIV.

fanatism. Injurie şi concept care desemnează voinţa de a instaura imediat şi fără a ţine seama de costurile operaţiei o ordine politică şi/sau religioasă socotită superioară.

ENCICL. „Oameni fanatici", aşa îi denumeşte Melanchthon* pe „falşii profeţi" care, în contextul începutului Reformei, vin cu proiectul de a distruge nu numai Biserica catolică, ci şi instituţiile politice. Or, dacă Luther şi Melanchthon au propovăduit stârpirea „târfei" romane asemănată cu Babilonul din Apocalipsa după Sfântul Ioan, ei nu vor, pe de altă parte, nici să-i sperie pe cei şovăielnici, gata să se alăture noii religii, nici să destabilizeze ordinea politică. Prima acţiune a „fanaticilor" (în limba germană: *Schwärmer*) este distrugerea picturilor şi sculpturilor aflate în bisericile din Wittemberg, oraşul lui Luther, în oarecare măsură Roma Reformei, în 1521. Luther socoteşte că este o metodă nepotrivită, care riscă să-i sperie pe cei mai slabi, care ar fi mai bine să fie convinşi. A doua acţiune a „falşilor profeţi", Thomas Münzer fiind figura cea mai cunoscută, se va sfârşi odată cu Războiul ţărănesc din 1525: denunţarea seniorilor într-un limbaj luat din Vechiul Testament. Melanchthon le reproşează că au vrut să desfiinţeze intervalul dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi „societatea civilă". În felul acesta, cele două noţiuni, societatea civilă şi fanatismul, apar împreună în contextul Reformei: afirmarea legitimităţii societăţii civile înseamnă recunoaşterea valabilităţii căsătoriei şi a proprietăţii, cât şi a autorităţii politice. Ostilitatea fanaticilor faţă de toate încercările de mediere, dorinţa lor de a vedea înfăptuindu-se aici şi acum cetatea cerească, ne determină să-i socotim nişte iconoclaşti ai societăţii civile. Fanatismul poate fi definit ca refuzul de a admite existenţa autonomă a sferei civile, astfel încât noţiunea nu are niciun sens în comunităţile charismatice, ca de pildă *umma**, care pretind că trăiesc respectând legea lui Dumnezeu. În acelaşi sens, am putea spune că proiectele de a înălţa o cetate perfectă, cum a fost cel care i-a însufleţit pe unii comunişti, ţin de aceeaşi logică, a unui soi de fanatism instituţionalizat, chiar dacă nu se poate pune problema să se ţină seama de cuvântul unui profet, ci de legile istoriei.

Prin urmare, fanatismul este un concept teologico-politic. Denunţarea lui nu implică în mod necesar o apărare pozitivă a toleranţei, căci nici Luther şi nici Calvin nu erau toleranţi deoarece socoteau că numai religia lor trebuia să aibă drept de cetate; ei se împotriveau însă ideii „fanaticilor" care voiau să instituie împărăţia lui Hristos pe pământ. Totuşi, stigmatizarea fanatismului teologico-politic a avut drept rezultat recunoaşterea valabilităţii

toleranţei. Conceptul de toleranţă a fost făurit de Locke în secolul al XVII-lea, ca urmare a Revoluţiei engleze, şi de Bayle, ca urmare a revocării edictului din Nantes de către Ludovic al XIV-lea. Secolul al XVIII-lea reia şi răspândeşte acest principiu, îndeosebi cu prilejul Afacerii Calas: Voltaire spune că judecătorii, „influenţaţi de fanatismul plebei", au pus să fie tras pe roată un tată nevinovat (*Traité*, p. 40) şi se face purtătorul de cuvânt al luptei împotriva acestor smintiţi furioşi. Toleranţa înseamnă recunoaşterea dreptului de cetate pentru doctrine, ideologii, religii diferite, acceptare limitată de faptul că, dacă se transformă într-o ameninţare a toleranţei, nu-şi mai pot păstra locul legitim în spaţiul public.

În Secolul luminilor, numai Rousseau face figură aparte. Nu pentru că ar propovădui intoleranţa, ci pentru că socoteşte că fanatismul condamnat de filozofi are unele aspecte pozitive. Căci fanatismul, scrie el în *Émil*, îl scoate pe individ din „abjecţia *eului* uman", îl atrage către viaţa publică şi îl îndeamnă să se jertfească pentru ea. Pe scurt, fanatismul se aseamănă cu virtutea anticilor, care se jertfeau pentru o cauză, cea a patriei, care îi depăşea: „fanatismul, deşi sângeros şi crud, este totuşi o pasiune puternică şi măreaţă care înalţă inima omului şi îl face să dispreţuiască moartea, care îl face să fie tare ca o stâncă şi pe care nu trebuie decât să-l îndrumi cât mai bine pentru a scoate din el cele mai înălţătoare virtuţi" (*Émil*, p. 386).

Deosebirea dintre fanatism şi entuziasm lămureşte, măcar în parte, problematica lui Rousseau. Ea este făcută de Voltaire (*Dicţionarul filozofic*), dar mai cu seamă de Kant*. După părerea acestuia, fanatismul (*Schwärmerei*) este un soi de delir, am zice astăzi o psihoză paranoidă, în vreme ce entuziasmul este un răspuns la manifestarea „sublimului". Astfel, când a fost vestită Revoluţia franceză, „spectatorii" au fost „entuziasmaţi": sentimentul acesta este semnul „sublimului", o deschidere către infinit, în umanitate (*Conflictul*). Invers, fanaticul reprezintă o ameninţare la adresa ordinii politice, deoarece pretinde că se eliberează de chingile raţiunii şi vorbeşte în numele iluminării. Pentru a ne feri de aşa ceva, trebuie, pe de o parte, să prescriem limite domeniului raţiunii, care poate crea concepte şi demonstraţii (de pildă, existenţa lui Dumnezeu depăşeşte capacitatea discursivă raţională), şi, pe de alta, să permitem, prin libertatea presei, ca ideile să fie supuse discuţiei şi criticii publice (*În ce chip să te orientezi*).

→ REPREZENTARE.

Bibl.: Bayle, P., *Ce que c'est que la France catholique*, Vrin, 1973; Colas, D., *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992; Kant, E., *Le Conflit des facultés* (1798); *Comment s'orienter dans la pensée* (1796); Locke, J., *Lettres sur la tolérance* (1689); Rousseau, J.-J., *Emile ou De l'éducation*, Garnier-Flammarion; Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1762), Garnier-Flammarion.

Farabi (al-). Filozof născut în Turkestan în 870 şi mort în 950.

Abu al-Farabi a scris numeroase texte din care iese la iveală însemnătatea tradiţiei greceşti, mai cu seamă a lui Aristotel*, a cărui gândire, logică în esenţă, avusese prilejul să o cunoască pe când se afla în preajma creştinilor nestorieni din Bagdad. Însă tratatul său politic *Ideile locuitorilor cetăţii virtuoase*, care se apropie de doctrina califatului*, poate fi asemănat cu

*Republica** lui Platon*, în care găsim ideea filozofului-rege. Lucrarea începe ca un tratat de teologie: Dumnezeu este unic, de nedefinit, imaterial, inteligenţă în faptă, viaţă, măreţ, maiestuos, în slavă. Celelalte fiinţe purced din el (teoria neoplatoniciană a emanaţiei), în stadii diferite. Între fiinţele sublunare, omul merită cea mai mare atenţie. El are facultăţi senzitive diverse, precum şi facultatea de a înţelege, care este cea mai importantă dintre toate. Inima este organul care comandă sau controlează în mod indirect pe toate celelalte. Desăvârşirea omului, binele adevărat şi fericirea nu pot fi găsite decât în cetate, dacă este plină de virtuţi. Aceasta are nevoie de un conducător (echivalentul inimii pentru corp) care să fie, în acelaşi timp, filozof, înţelept şi profet care primeşte revelaţii de la Dumnezeu. Acest imam* trebuie să aibă „cuvântul plin de tărie" ca să apere cu vorba ceea ce cunoaşte şi să aibă, de asemenea, „puterea de a călăuzi" pe calea spre fericire. „Regii din cetăţile pline de virtuţi, care se petrec odată cu vremea, sunt cu toţii ca un singur suflet şi ca un singur rege care dăinuie de-a pururi." Când un astfel de om lipseşte, se pot asocia mai mulţi sau un singur şef poate pune în aplicare legile promulgate de astfel de conducători virtuoşi. Cetăţile imperfecte, neştiutoare, imorale sunt conduse de şefi pătimaşi sau interesaţi şi fiinţe rătăcite caută în ele bunuri, cum ar fi sănătatea corpului, plăcerile, onorurile. În asemenea cetăţi ai zice că fiinţele (indivizi, triburi sau naţiuni) se află necontenit în lupte distrugătoare sau caută să se ferească de distrugere şi ai crede că „dreptatea constă în luptă". Dimpotrivă, în cetatea paşnică şi plină de virtuţi oamenilor le pasă în aceeaşi măsură de luptă şi de apărare cât şi de învoieli.

Deosebirile de regim dintre cetăţi au urmări asupra soartei sufletelor. După părerea lui al-Farabi, numai sufletele cetăţenilor din cetatea cu virtuţi vor dăinui veşnic, deoarece repetarea faptelor virtuoase le-a desăvârşit sufletul, care a devenit astfel „inteligenţă şi inteligibil în faptă", până când se desparte de corp, pe când sufletele cetăţenilor din cetăţile nedesăvârşite, întrucât nu au avut niciun fel de legătură cu inteligibilul, se vor risipi odată cu corpurile.

Cetatea cea bună, am putea spune, zămisleşte cetăţeni pentru cetatea lui Dumnezeu. O problematică radical diferită de cea a Sfântului Augustin*, după părerea căruia destinul sufletului nu depinde de condiţiile terestre, ci este apropiat de al anticilor, pentru care virtutea* era o formă a mântuirii.

→ CALIFAT; IBN TAYMIYYA; *MONARCHIA.*

Bibl.: *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traducere din limba arabă de Karam Y. *et alii*, Beirut, Cairo, 1980; Strauss, L., „Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi", în *REJ*, 100, pp. 1–37.

fericire. Stare subiectivă de mulţumire sufletească.

ENCICL. După părerea lui Aristotel*, scopul „vieţii politice" este acela de a procura o „viaţă fericită" (*Politica**, cartea VII, 2). Însă fiecărui popor, fiecărei cetăţi îi corespunde o formă de viaţă fericită pe care un bun legislator trebuie să o cunoască şi să o instaureze. Fericirea este, prin urmare, ţelul politicii, însă ea nu poate fi disociată de dreptate. Acesta este un alt mod de a exprima teza conform căreia în

„societatea civilă" se operează „discriminarea între drept şi nedrept" (*Politica*, cartea I, 2).

Prin promisiunile pe care le conţine, fericirea este o temă mobilizatoare în timpul perioadelor revoluţionare: legitimitatea fericirii ca ţel al societăţii politice este una dintre temele doctrinarilor Revoluţiei franceze. „Păstrarea Constituţiei şi fericirea tuturor" sunt prezentate în preambulul la Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului din 1789 ca obiectivul textului. Articolul întâi al Constituţiei din 1793 începe astfel: „Ţelul societăţii este fericirea tuturor". Scris de pana lui Marat, citim: „Ţelul cel mare al oricărei asociaţii politice este fericirea comună la care fiecare cetăţean este interesat să contribuie" (*L'Ami du peuple*, nr. 546). Formula lui Saint-Just (*ventôse* [februarie–martie] 1794), conform căreia „fericirea este o idee nouă în Europa", este o invitaţie la mobilizare şi la acţiune: ca să nu mai vadă vreun „nefericit sau vreun asupritor pe pământul francez", el propune împărţirea bunurilor duşmanilor revoluţiei celor săraci. Deosebirea între iacobinism şi gândirea lui Rousseau* este limpede: după părerea acestuia, nefericirea care îl loveşte pe om nu este întâmplătoare şi, chiar dacă există sisteme politice de preferat altora (ceea ce legitimează faptul că Rousseau scrie texte constituţionale), trecerea de la starea de natură* la societatea civilă*, naşterea şi dezvoltarea vieţii sociale şi a civilizaţiei au făcut să se ivească şi să se înmulţească „obstacolele" între om şi el însuşi şi între oameni.

Problema fericirii este legată de cea a rolului individului în societate (oare are el dreptul să prefere propria fericire celei a întregii cetăţi?) şi de validitatea alegerilor sale (trebuie oare să fie toţi supuşi scopului unui bine suprem?). Tipul acesta de problemă este dezbătut de Rawls în cadrul teoriei sale despre dreptate: el susţine că cineva este fericit şi se apropie chiar de „fericirea absolută" „atunci când îşi înfăptuieşte cu succes proiectul raţional de viaţă şi când este încrezător pe drept cuvânt în rezultatul strădaniilor sale" (*Teoria dreptăţii**, paragraful 83). De aceea este de părere că noţiunea de bine final este nedeterminată (adică nu toate hotărârile sunt orientate spre un scop unic) şi că dreptatea are prioritate asupra binelui: aspectul fundamental al „eului" este să fie o „personalitate morală" şi nicidecum un „potenţial pentru plăcere sau suferinţă" (paragraful 83); însă Rawls susţine că, într-o societate bine orânduită, există o „congruenţă" între ceea ce este bine şi ceea ce este drept (paragraful 86).

Am putea face o apropiere între analiza aceasta şi cea făcută de Kant*, după care „principiul şi ideea instituţiei statului nu este un principiu al fericirii generale, ci libertatea conform cu unele legi generale" (ediţia Academiei din Berlin, volumul XIX, cugetarea nr. 7955, p. 564). Kant critică ideea unui stat patern binevoitor care ar fi despotic*, deoarece o „comunitate"* de oameni liberi trebuie să fie în aşa fel constituită încât să nu vrea să-l constrângă pe fiecare să fie fericit într-un anumit fel, „însă îi este îngăduit fiecăruia să caute fericirea aşa cum crede de cuviinţă că este bine, numai să nu dăuneze libertăţii care poate coexista cu libertatea fiecăruia conform cu o lege universală posibilă (altfel spus, fără să dăuneze acestui drept pe care îl are şi altul)" [*Teorie şi practică*, II].

filozofie politică. Parte a filozofiei care are drept obiect cetatea.

ENCICL. Formula se găseşte la Aristotel* (*Politica**, cartea III, 12) împreună cu alte expresii, ca de pildă „ştiinţă–episteme–politică", pe care o întâlnim şi în *Etica nicomahică*. Dezbaterea în legătură cu posibilitatea unei adevărate cunoaşteri despre politica ce ar întemeia acţiunea legitimă se află, deja, în centrul celor scrise de Platon*, în *Politicul**, ca şi în *Republica**. Atât la Platon cât şi la Aristotel, filozofia politică înseamnă căutarea unei constituţii bune (*politeia**). Alte curente insistă, încă din Antichitate, asupra politicii ca artă, care, pentru sofişti, ar fi arta de a prinde momentul oportun.

Credinţa într-o posibilă filozofie politică, compatibilitatea ei cu o ştiinţă a politicii neutre cât priveşte valorile, toate aceste chestiuni variază atât de la un sistem la altul, cât şi în funcţie de disciplinele care o teoretizează. Se pune deseori o problemă de interpretare, cea a pretenţiei de a găsi tratat un domeniu, cel al filozofiei politice, la un autor care nu a luat politica în mod explicit ca obiect. A găsi o filozofie politică şi chiar o cugetare despre politică la Sfântul Augustin* în *Cetatea lui Dumnezeu** sau la Pascal nu este oare aceasta o forţare interpretativă? Şi chiar în cazul autorilor care au consacrat părţi distincte din cercetarea lor politicii, se poate discuta despre existenţa unui domeniu specific al politicii în acţiunea întreprinsă de ei: critica miracolelor, a superstiţiei, analiza pasiunilor omeneşti de către Spinoza* în *Tratatul teologico-politic*, care distrug ideea unui popor ales şi invită la o reglementare raţională a iraţionalismului, este oare de înţeles fără ideea identităţii între Dumnezeu şi natură desfăşurându-se în funcţie de necesitate (opusă constrângerii din afară)?

Valoarea mobilizatoare a noţiunilor ivite din filozofia politică, spre pildă cea a drepturilor omului, care s-a manifestat îndeosebi în luptele disidenţilor în Europa de Est, aminteşte că filozofia politică, dacă se poate baza pe o ontologie politică sau pe o teorie politică formală, interesează în mod nemijlocit ceea ce, de la Aristotel* la Durkheim*, trecând prin Montesquieu*, se numeşte „viaţă politică*". Filozofia politică, pentru a relua vechea distincţie făcută de Aristotel, nu face parte din domeniul teoriei (adică al contemplaţiei), ci din cel al practicii, al acţiunii în comun.

Bibl.: Aron, R., *Philosophie politique* (1952), „Livre de Poche", 1997; Balibar, E., *Spinoza et la politique*, PUF (colecţia „Philosophies" ale cărei lucrări despre filozofia politică le recomandăm); Colas, D., *La Pensée politique*, Larousse, 1994; Kriegel, B., *Philosophie politique*, „Livre de Poche", 1997; Raynaud, P. şi Rials, S., *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

Foucault (Michel). Filozof francez (1926–1984).

ENCICL. Cărţile sale sunt străbătute de la un capăt la altul de reflecţii despre deosebirea dintre normal şi patologic, despre îmbinarea între viaţă şi politică şi, întrucât nu-şi ascundea homosexualitatea, moartea provocată de SIDA pare un comentariu al operei. Totuşi, insistând prea mult asupra biografiei, am fi potrivnici chiar metodei lui Foucault, care şi-a petrecut vremea studiind texte – era unul dintre obişnuiţii Bibliotecii Naţionale –, pe care le interpreta ca efecte şi cauze ale unor operaţii, bazându-se pe cunoaşterea anumitor instituţii, spitalul psihiatric, de pildă. Foucault, care a declarat că nu a fost niciodată marxist, freudist sau structuralist

(şi am putea adăuga că nu a fost nicidecum fenomenolog), s-a situat el însuşi într-o tradiţie deschisă de Nietzsche* şi în descendenţa filozofului ştiinţelor Georges Canguilhem (care i-a fost conducător de lucrare pentru *Histoire de la folie à l'âge classique*) [*Dits et Ecrits*, IV, p. 436]. Amândoi, având despre „subiect" o concepţie opusă celei a lui Merleau-Ponty sau Sartre, şi-au situat reflecţia despre viaţă, ca producătoare de iluzii şi concept construit al ştiinţei, în centrul activităţii. Nietzsche îşi propunea să înlocuiască „sociologia" printr-un studiu al diferitelor chipuri de suveranitate. Canguilhem contribuia la elaborarea, în acelaşi timp, atât a unei istorii despre om ca fiinţă vie, cât şi a conceptului despre viaţă. În plus, referirea la Canguilhem înlesnea intenţia lui Foucault, care întorcea spatele atât existenţialismului, cât şi marxismului, atât de prezent în viaţa intelectuală franceză din anii 1950–1960, arătând că în filozofia franceză exista o tradiţie centrată pe subiect şi alta pe concept şi că aceasta din urmă, ilustrată de Jean Cavaillès, filozof matematician, erou al Rezistenţei, făcuse opţiunile corecte în teorie şi politică (*Dits et Ecrits*, IV, pp. 763–776).

Nu-şi propunea să analizeze comportamentele sau ideile, societăţile sau „ideologiile" lor, ci „*problematizările* prin care fiinţa se dă ca putând şi trebuind să fie gândită şi *practicile* pornind de la care acestea se formează". În *A supraveghea şi a pedepsi**, de pildă, nu face „sociologia istorică a delincvenţei", ci se interesează de „realitatea" unui tip de naţionalitate, de un program, şi asta în cadrul unui studiu al raporturilor dintre „tehnologia de putere şi genealogia cunoaşterii" (*Dits et Ecrits*, IV, p. 19). El nu se preocupă, aşa cum face Marx în *Ideologia germană*, de iluziile produse într-un mod de producţie ca fantasmagorii care legitimează, ci mai degrabă, ca în capitolele cărţii I din *Capitalul* consacrate diviziunii muncii manufacturiere, încearcă să arate felul în care tehnici de putere analoage sunt puse în practică în uzine, închisori, şcoli, spitale moderne. Vedem, de pildă, în cazul din urmă, inventat în secolul al XVII-lea, că „puterea disciplinară se perfecţionează devenind o nouă tehnică de gestiune a omului" (*Dits et Ecrits*, III, p. 515): în felul caracteristic marilor instituţii ale lumii moderne, „medicina care se întemeiază în secolul al XVIII-lea este totodată o medicină pentru individ şi pentru populaţie" (*id.*, p. 521). Foucault va fi astfel determinat să se intereseze de microfizica puterii, căci există o mulţime de forme de putere, de „guvernamentalitate", în familie, şcoală, uzină. Mai apoi să construiască noţiunea de putere pastorală punând în lumină caracterul totodată individualist şi totalitar al statului modern. Şi tocmai de aceea, insistând asupra guvernabilităţii, nu socotea pertinentă opoziţia între stat şi societatea civilă (*Dits et Ecrits*, IV, p. 374). În cele din urmă va adopta o viziune a puterii ca strategie*; ceea ce permite să fie gândită în afara perechii activ/pasiv şi fără să se folosească nici noţiunea de subiect, nici de substanţă (puterea nu este forţa care emană de la o voinţă). Însă interesul său pentru tehnologiile puterii nu-l determina să le socotească pe toate echivalente în eficacitate şi procedură; astfel, nota că în URSS „mecanica puterii, sistemele de control, de supraveghere, de pedeapsă sunt cele de care a avut nevoie o vreme burghezia (într-o formă foarte redusă şi bâjbâitoare) pentru a-şi stabiliza dominaţia" (*Dits et Ecrits*, III, p. 75); şi, mai cu seamă după drama *boat people* vietnamezi de la sfârşitul anilor 1980, schiţează o declaraţie

a drepturilor celor guvernaţi împotriva puterii, declaraţie care ar constitui baza unei noi Declaraţii internaţionale a drepturilor omului (*Dits et Ecrits*, IV, p. 707). Căci Foucault a desfăşurat şi o activitate militantă în timpul căreia, în perioada care au urmat anului 1968, s-a dovedit a fi mai apropiat de maoişti decât de troţkişti. A fost foarte activ în Grupul informaţie-închisoare, pe care l-a fondat în 1971 împreună cu Jean-Luc Domenach şi Pierre Vidal-Naquet, într-o perioadă în care revoltele carcerale erau numeroase şi dramatice, după care i-a susţinut pe disidenţii sovietici şi sindicatul *Solidarnosti*, fapt care s-a soldat cu o apropiere de CFDT a lui Edmond Maire. Întrucât, din punctul lui de vedere, funcţia intelectuală era de a da cuvântul celor care nu-l au şi de a zdruncina obişnuinţele, el înţelegea să ofere instrumente şi nicidecum o viziune anume.

El nu-şi propunea să elibereze adevărul de orice sistem de putere (lucru imposibil de altfel), ci să „despartă puterea adevărului de formele de hegemonie (sociale, economice, culturale) în interiorul cărora aceasta funcţionează deocamdată" (*id.*, p.115). Foucault îşi sintetiza lucrarea sub două aspecte: o analiză a practicilor discursive, care permitea să se analizeze formarea ştiinţelor evitând alternativa ştiinţei şi ideologiei, o analiză a relaţiilor de putere*, care permitea să fie înţelese ca strategii*, adică acţiuni după acţiune, evitând dilema puterii ca dominaţie sau simulacru.

→ „ANIMAL POLITIC"; RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE.

Bibl.: Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961; *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975; *La Volonté de savoir*, 1976; *Dits et Ecrits* (1951–1994), 4 volume care cuprind îndeosebi „*Omnes et singulatim: vers une critique de raison politique*" (vol. IV, p. 134). Toate aceste lucrări au apărut la Gallimard.

***Franco-Gallia* (*Franţa galică*).** Lucrare a hughenotului francez François Hotman (1524–1590) publicată la Geneva în 1573 în limba franceză, apoi în limba latină, în 1576.

ENCICL. Hotman a scris pamflete împotriva familiei Guise (*Le Tigre*) sau împotriva măcelului din noaptea Sfântului Bartolomeu (*Des fureurs françaises*), iar cu *Franco-Gallia* a dat unul din textele de bază ale monarhomacilor*. Sprijinindu-se pe referinţe istorice neîntemeiate, textul susţine că, în regatul Franţei, din cele mai vechi timpuri şi până în secolul al XV-lea, suveranitatea poporului a fost neîntreruptă şi s-a exprimat printr-o instanţă reprezentativă, cu nume diferite, dar care deţinea dreptul de a legifera, de a numi magistraţii, de a alege şi a detrona regii. „Franţa-galică" nu era o tiranie: „dominaţia"* nu era violentă şi silnică, iar „poporul deţinea întreaga putere, atât la alegerea, cât şi la detronarea regilor". Aceştia nu căutau sprijinul mercenarilor: plăcerea şi comoditatea regilor nu erau cel mai de seamă imperativ. Mai mult decât atât, Franţa galică înfăptuia idealul politic al lui Platon (sic!), al lui Aristotel şi al lui Polibiu: forma mixtă de guvernământ (monarhie, aristocraţie şi „statul în care poporul este suveran").

Situaţia aceasta nu a fost întreruptă decât de „tirania romană", de care regatul a fost scăpat de franci, cuvântul „franc" făcând trimitere la ideea de dezrobire şi de eliberare: „aceştia au purtat merituos

şi nepătat titlul de francezi, care, după ce au înlăturat dominaţia tiranilor, s-au păstrat în libertate cinstită, chiar sub autoritatea regilor". În „Republica franceză" regii trebuie să fie pentru francezi nişte „paznici ocrotitori şi apărători ai libertăţilor". Regelui, persoană singură, Hotman îi opune Regatul, „comunitatea* universală a tuturor cetăţenilor* şi supuşilor cuprinşi în el". Tot aşa cum nava nu este „instituită" pentru cârmaci, tot aşa „poporul nu este făcut şi înrobit pentru rege, ci mai degrabă regele este pus să fie văzut de popor", care „consistă" şi fără el. După părerea lui Hotman, „Conciliul statelor" deţinea „autoritatea suverană a guvernării trebilor regatului" şi el critică toate limitările prerogativelor acestuia, de pildă cea din partea parlamentelor şi a juriştilor, şi evocă „vremurile bune de odinioară" când aceşti „Tălmăcitori şi răstălmăcitori mişei ai Direptăţii nu apucaseră încă să-şi bage nasul în trebile publice".

Insurecţia împotriva regelui a unor „principi mişcaţi de necontenitele plângeri şi jalbe dinspre popor" şi ţintind să facă să prevaleze „binele public" este îndreptăţită. Hotman îl înfăţişează în treacăt pe Hugo Capet ca pe un uzurpator care încercase să micşoreze autoritatea „statelor". Însemnătatea politică imediată a acestui text era prezentată fără putinţă de tăgadă într-o mulţime de istorisiri şi de referiri la cronicile vechi, de declaraţii de acest tip: „Statul nostru al tuturor şi-a păstrat libertatea, pe care fusese întemeiat, vreme de mai bine de o mie şi o sută de ani şi a fost chiar apărat cu armele împotriva puterii tiranilor".

Argumentaţia lui Hotman face trimitere la conjunctura anilor 1570, când calviniştii se temeau de bunăvoinţa regilor faţă de partidul catolic al familiei de Guise. Liga catolicilor, care se opune suirii pe tron a unui hughenot, Henric de Navara, viitorul Henric al IV-lea, va relua aceeaşi listă de argumente: întâietatea societăţii civile faţă de monarh, dreptul la insurecţie şi la tiranicid. Afirmarea caracterului predominant catolic al societăţii franceze (opusul afirmaţiei lui Hotman conform căreia societatea franceză este predominant liberă) constituie, în continuare, o teză a unei părţi a extremei drepte la sfârşitul secolului al XX-lea.

În acelaşi filon monarhomac se situează lucrarea publicată sub pseudonimul Julius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos* (publicată în limba latină, la Basel, în 1579, apoi în limba franceză, în 1581, cu titlul *De la puissance légitime du Prince sur le peuple et du peuple sur le Prince*). Făcând explicit trimitere la *Principele** lui Machiavelli şi delimitându-se de acesta, el susţine principiul unei limitări a suveranităţii, deoarece puterea este instituită pentru a satisface anumite nevoi, în special apărarea de duşmanii străini şi ocrotirea proprietăţii private, cât şi apărarea adevăratei religii. Însă textul, cu toate că se referă la noţiunea unui contract între „rege" şi „popor", nu propune ipoteza unei forme de contract explicite între guvernanţi şi guvernaţi, aşa cum va face Hobbes în secolul următor. „Pactul" care îl leagă pe rege este dublu: cu Dumnezeu, apărarea adevăratei religii, cu poporul, apărarea dreptăţii.

→ CONSTITUŢIE MIXTĂ; RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE.

Bibl.: *Franco-Gallia*, 1573, tradusă în limba franceză în 1573, Fayard, 1991.

G

Gaulle (Charles de ~). Om de stat francez (1890–1970).

ENCICL. De Gaulle nu a elaborat o doctrină care să poată servi drept referinţă, nici nu a urmat acelaşi tip de acţiune care să poată fi folosit drept model. Catolicismul social întâlnit în mediul de obârşie a jucat fără doar şi poate un anumit rol în tema „participării" muncitorilor, temă pe care a dezvoltat-o, fără urmări, în anii 1960, tot aşa cum a fost cu siguranţă influenţat de Maurras* şi Acţiunea franceză, care a însemnat atât de mult pentru generaţia lui. Toate acestea ar putea explica faptul că s-a definit el însuşi „creştin, latin, european" (*Mémoires de guerre. L'Unité, 1942–1944*, „Diplomaţie"). Rolul pe care îl acordă statului* (socotea armata cea mai importantă instituţie şi a promovat Planul economic incitativ) îl înscrie în tradiţia bonapartistă (René Rémond). Însă el a fost republican, chiar dacă în 1958 stânga comunistă dădea în vileag, cu prilejul revenirii lui la putere, în împrejurările unei lovituri de stat militare în Algeria, o orientare spre fascism – fapt care nu a împiedicat o parte a electoratului de stânga şi de extremă stângă să voteze „da" la referendumul din septembrie 1958, care a ratificat noua constituţie. Şi nu a fost nici dictator, în ciuda articolului 16 din Constituţia din 1958 menit, din punctul lui de vedere să evite o eventuală prăbuşire a Republicii, asemenea celei din iunie 1940, şi a denunţării, de către François Mitterrand, a *Loviturii de stat permanente*.

De Gaulle s-a înfăţişat el însuşi a fi încarnarea Naţiunii, al cărei stat trebuia să-i susţină acesteia măreţia sub forma unei republici, care era regimul politic dat Franţei de Revoluţia din 1789, purtătoarea unor valori universale. Tot ceea ce a spus despre Franţa este structurat de doi poli: unul substanţial, celălalt istoric. Franţa, şi în acelaşi chip prietenii şi duşmanii ei, într-o viziune în care geografia este mai presus de istorie, este gândită în termeni de etnie*, cultură, „rasă". Opusă „galilor" (din „rasa galică"), el descoperă statornicia „rasei teutone", Hitler nefiind decât o exacerbare a acesteia: „este aceasta o lege naturală a germanismului de a zămisli la nesfârşit echipe de tirani în stare să-şi mâne poporul să-i înrobească pe

alţii" (*Discours et Messages*, volumul I, p. 285). Acest discurs despre identitate, în care entităţi neschimbate se menţin în istorie, este tributar caracterologiei popoarelor („poporul evreu era mîndru de el şi dominator", va spune de Gaulle).

Totuşi, Franţa are şi ea o istorie, punctată de izbânzi şi nereuşite militare (Sedan în 1870, 1940) care determină marile schimbări politice. Pentru a evita asemenea catastrofe este necesar un stat puternic. Tocmai de aceea Constituţia din 1958 întăreşte prerogativele executivului şi pune capăt instabilităţii guvernamentale cronice din timpul celei de a II-a şi a IV-a Republici. Însă armata reprezintă ultima garanţie a existenţei naţiunii, fapt care implică o apărare autonomă (care a determinat ieşirea din organizaţia militară a NATO în 1952) şi edificarea forţei de şoc atomice care permite, prin schimbarea celui slab într-unul puternic, să se asigure independenţa strategică a naţiunii.

Cu Lazare Carnot, spune de Gaulle, Republica franceză a adus lumii „evanghelia libertăţii". Căci vocaţia Franţei este o vocaţie a universalităţii, de unde şi formula care poate părea paradoxală datorită amestecului de esenţialism şi universalism, conform căreia Franţa răspândeşte „evanghelia fraternităţii raselor" (*Discours et Mémoires*, volumul I, p. 335). Aceasta implică o ierarhie a popoarelor, care în 1940 face ca Franţa şi Anglia să pară a fi superioare Germaniei, deoarece ele reprezintă, faţă de mişcările totalitare care nu recunosc „drepturi decât colectivităţii rasiale sau naţionale", „civilizaţia care năzuieşte spre libertate şi dezvoltarea individului" (*Discours d'Oxford* din 25 noiembrie 1941, *Discours et Mémoires*, volumul I, p., 144). Această ierarhie a popoarelor nu este întru totul fixă, de Gaulle desemnând, de altfel, într-o formă de suveranitate* absolută, care grup este un popor. Mai întâi, titlul acesta este refuzat Algeriei sub pretextul că a fost tot timpul invadată şi ocupată, de la romani şi până la francezi, apoi îi este acordat, fapt care îi legitimează dreptul la independenţă. Tocmai datorită faptului că socoteşte naţiunile actori însemnaţi pe scena istoriei şi Franţa (şi limba franceză) valori de seamă rosteşte de Gaulle, în august 1967: „Trăiască Québecul liber", din balconul primăriei capitalei provinciei canadiene, ceea ce înseamnă o invitaţie la autoafirmare, dacă nu la independenţă.

Gaullismul lui de Gaulle a oscilat, şi nu putem spune că din întâmplare sau nehotărâre, între un pol naţionalist şi unul universalist, ceea ce permitea să se obţină sprijinul unui spectru larg al opiniei publice: naţionaliştii etnici îl vedeau, în mod selectiv, ridicând în slăvi Franţa veşnică, iar naţionaliştii republicani Franţa din 1789. O formă de ambivalenţă pe care negarea clivajului dreapta/stânga* o întărea.

Cei care se socotesc moştenitorii lui încearcă să mizeze pe acest dublu registru – naţiunea veşnică identică cu ea însăşi şi purtătoare de valori universale, însă apar din 1981 neogaulliştii şi ia avânt RPR a lui Jacques Chirac, ca şi dreapta, fapt care îi împinge către naţionalismul etnic. Oamenii politici neogaulliști trebuie să-şi împartă cele două registre pe care de Gaulle le stăpânea singur deoarece, pentru a le asuma simultan în mod convingător, le lipseşte capitalul simbolic originar al lui de Gaulle, care a ştiut să facă lumea să creadă că el personifica Franţa. Căci dacă ideologia naţiunii s-a ancorat la de Gaulle într-o figură discursivă, care îi era anterioară – găsim, de pildă, la Michelet tema conform căreia identitatea naţională a Franţei ar fi depăşirea particularităţilor

pentru a ajunge la universal –, autoritatea* lui se întemeiază pe faptul că el s-a impus ca fiind încarnarea Franței veșnice și universale, începând cu chemarea din 18 iunie 1940, fapt care i-a pemis să beneficieze de o uriașă autoritate charismatică.
→ AUTORITATE; ETNIE; STAT-NAȚIUNE.

Bibl.: De Gaulle, C., *Discours et Messages*, Plon; Colas, D., „Portrait de la République selon Charles de Gaulle", în *De Gaulle et son siècle*, Plon–La Documentation française, 1991.

Gentile (Giovanni). Unul dintre principalii doctrinari ai fascismului italian (1875–1944).

ENCICL. Elev al lui Benedetto Croce și pe temeiul unei filozofii idealiste similare, a luat-o pe o cale diferită. Într-un manifest din 1925, el sublinia dimensiunea „religioasă" a fascismului și Croce i-a răspuns, într-un alt manifest, că acest chip al religiei este „lugubru". Gentile ridică în slăvi statul* pornind de la o lectură parțială a lui Hegel*. La Hegel statul modern este o înfăptuire a rațiunii, însă dacă statul acesta are o valoare superioară și dacă este o totalitate, atunci el nu absoarbe toate realitățile, iar valoarea lui rezidă tocmai în faptul că permite înfăptuirea lor. Or, la Gentile, familia* și societatea civilă* dispar în favoarea a ceea ce Mussolini numește „statul total". Din punctul de vedere al lui Croce, individ liber este acela care simte în „inimă pulsația interesului superior al comunității și a voinței supreme a statului". Și el afirmă că „maxima libertate coincide cu puterea maximă a statului" (*Che cosa è il fascismo*). Spre deosebire de statul hegelian, statul fascist nu lasă, prin urmare, loc libertății subiective. Îl putem califica drept „organic" sau putem vorbi de o „societate închisă" (Popper).
→ TOTALITARISM.

Bibl.: Gentile, G., *Che cosa è il fascismo*, Florența, 1925; *Origini e dottrina del fascismo*, 1929; Bobbio, N., *Profilo Ideologico del '900*, Garzanti, 1990; De Felice, R., *Comprendre le fascisme*, Seghers, 1975.

Guicciardini (Francesco), cunoscut în limba franceză cu numele de Guichardin. Om politic și scriitor florentin (1483–1540).

ENCICL. Membru al unei mari familii florentine, a avut o carieră politică plină de frământări, asemănătoare peroadei din istoria Florenței și a Italiei în care a trăit. A avut diferite responsabilități, de pildă, în 1512, cea de ambasador al Republicii Florența pe lângă regele Spaniei Ferdinand al II-lea de Aragon, catolicul, pe care l-a socotit un „maestru în prefăcătorii și înșelăciuni". A fost comisar al armatei pontificale în 1521–1522 în războiul din Lombardia împotriva Franței, o „națiune" în care își dă seama că „maiestatea regilor nu este mai puțin venerată decât este adorat numele lui Dumnezeu". A fost locotenent general al papei în războiul ligii din Cambrai împotriva lui Carol Quintul: în timpul acestui război a primit o scrisoare de la Machiavelli, cu care era prieten din 1521, în care acesta îl îndemna: „Cruțați Italia de suferințele acestea care nu se mai sfârșesc [...]", cuvinte care sunt în tonul ultimului capitol din *Principele**. Dar soarta a hotărât altfel și războiul a luat sfârșit cu pustiitoarea jefuire a Romei de către trupele imperiale, în 1527. Căderea, apoi întoarcerea familiei Medici la Florența îl fac părtaș la numeroase peripeții; venirea la putere a lui

Cosma de Medici şi alianţa acestuia cu Carol Quintul determină îndepărtarea lui: din 1535 până în 1540 se dedică scrierilor istorice.

Dacă o parte din opera sa literară este o teoretizare a propriei experienţe (*Ricordi*), în schimb *Istoria Italiei*, la care a lucrat vreme de cinci ani, are la bază o serioasă cercetare a arhivelor. Istoria ca naraţiune nu este în cazul lui, mai mult decât în al lui Machiavelli, despărţită de un punct de vedere politic şi de o teoretizare. Este cazul analizei (cartea IV, cap. 12) pe care o face începutului formării puterii temporale a papilor, despre care aminteşte, de pildă, că „au folosit teroarea armelor spirituale în treburi temporale", că nu au şovăit să pună în vânzare „lucrurile sfinte" şi că sunt la originea multor „războaie şi pârjoliri stârnite în Italia", deoarece caută sinecuri şi câştiguri pentru familia lor. Salvarea Florenţei şi a Italiei este una dintre preocupările lui constante.

Montaigne (*Essais*, II, 10), într-o expunere în care îl prezintă după Bodin (al cărui *Discours sur la méthode historique* este din 1566), îl felicită pentru calităţile sale de „istoriograf sârguincios" însă adaugă: „am mai băgat de seamă că din atâtea fiinţe şi bunuri pe care le judecă, din atâtea frământări şi poveţe nu raportează vreodată măcar una dintre ele la virtute, religie şi conştiinţă", or, e cu neputinţă să crezi că din nenumăratele acţiuni despre care vorbeşte unele nu s-au întâmplat pe „calea raţiunii". Totuşi, Guicciardini îşi propune, în *Dialog despre forma de guvernământ a Florenţei*, să descopere „adevărata natură a lucrurilor", ceea ce dorea şi Machiavelli. Dar, căutând adevărul, el socoteşte că „e o mare greşeală să vorbeşti despre lucrurile acestei lumi de-a valma, în mod absolut şi, ca să zic aşa, după o regulă" deoarece toate comportă „deosebiri şi excepţii" (*Ricordi*, 6). El insistă asupra însemnătăţii „puterii sorţii", deoarece „evenimente întâmplătoare dau naştere unor frământări puternice şi nu stă în putinţa oamenilor să le prevadă sau evite" (*Ricordi*, 30), această „putere a sorţii" este şi mai mare în treburile militare şi este „infinită" în timpul luptelor: un ordin prost înţeles sau prost executat, un zvon fals şi victoria trece în cealaltă tabără (*Istoria*, II, 9). Guicciardini se deosebeşte aşadar mult de Machiavelli, care credea în existenţa unor constante în situaţii istorice diferite, cât şi în capacitatea politicului de a profita de „soartă".

El nu este însă un nihilist care să respingă orice valoare pe motivul imprevizibilităţii istoriei demonstrată de o anchetă despre adevărul ei. El are un program politic, care este rezumat astfel: „o republică bine orânduită în cetatea noastră [Florenţa], Italia eliberată de toţi barbarii şi lumea eliberată de tirania acestor preoţi scelerati". Un program ai cărui trei termeni reiau, dacă vreţi, ideile lui Leonardo Bruni*, Machiavelli şi Dante.

→ ISTORICISM; *MONARCHIA*; *PRINCIPELE*.

Bibl.: Guicciardini, F., *Histoire de l'Italie*, tradusă din limba italiană sub direcţia lui J.-L. Fournel şi J.-C. Zancarini, 2 volume, „Bouquins", R. Laffont, 1996 (remarcabile aparatul critic şi traducerea; prima traducere franceză datează din 1568); *Ricordi* „I grandi libri", Garzanti, 1980, tradus în limba franceză cu titlul *Avertissement politique*, Ed. du Cerf, 1988; scrisori alese ale lui Machiavelli către C. Bec, „Bouquins", R. Laffont, 1996.

guvern. Organ însărcinat să conducă punerea în execuţie a unei politici; arta

acestei conduceri, însă deseori cuvântul este sinonom cu stat.

ENCICL. „Guvern" trebuie pus în relaţie cu „cârmă" (*gouvernail* = cârmă, în limba franceză). Metafora omului politic cârmaci al unui vas se găseşte în *Politicul* lui Platon. Ideea unei conduceri a cetăţii ridică o serie de probleme teoretice. Trebuie oare să facem deosebirea între stat şi guvern? Trebuie să considerăm că există o ruptură între sistemele politice în care pe primul plan stă chestiunea politică a suveranităţii şi cele în care întâietate ar avea guvernabilitatea? Am remarcat în articolul „Stat" apropierea câmpului semantic al „guvernului" de cel al „statului"; printre multe alte exemple, apropierea aceasta este uimitoare la Hume* care, meditând la contractul originar, îl socoteşte unul dintre temeiurile „guvernului", termen care în concepţia lui este vecin cu „naţiune".

→ FOUCAULT; PUTERE; RAŢIUNE DE SAT; SOCIETATE CIVILĂ; STAT.

***Guvernarea principilor** (De regimine principum).* Operă în limba latină de Egidius din Roma*, scrisă probabil pe la 1280, la cererea regelui Franţei Filip al II-lea, în vederea educaţiei fiiului său, viitorul Filip cel Frumos.

ENCICL. Această oglindă a principelui, în care se vorbeşte de la principe la principe (opera lui Machiavelli constituie şi ea un exemplu), s-a bucurat de o largă răspândire şi a fost imediat tradusă în limbile germană, ebraică şi franceză, ceea ce o face să fie fără doar şi poate cel dintâi tratat despre „ştiinţa politică"* în această limbă. Este alcătuită din trei părţi a căror organizare dovedeşte existenţa unei ierarhii a îndatoririlor şi a valorilor: 1) despre guvernarea de sine; 2) despre guvernarea casei regale; 3) despre guvernarea politică. Principele trebuie să ştie să se guverneze el însuşi şi să guverneze curtea pentru a-şi putea conduce regatul. Teză banală, însă analiza făcută este, în anumite pasaje, novatoare, chiar dacă uneori Egidius din Roma parafrazează cartea I din *Politica** lui Aristotel* (tradusă de puţină vreme de William de Moerbeke), deoarece susţine o teorie ierarhică a cetăţii şi a Bisericii, care se îndepărtează mult de schema lui Augustin.

Corpul politic este o unitate de unităţi: mai multe elemente strânse laolaltă alcătuiesc un element mai vast care poate ajunge la cea mai mare unitate politică, regatul. Însă diversitatea regatelor impune existenţa unei unităţi superioare: Biserica. „Societatea civilă"* se călăuzeşte după principii specifice, după exigenţe care îi sunt proprii. Viziunea aceasta se află în contradicţie cu *De ecclesiastica protestate* a aceluiaşi Egidius din Roma, în care se afirmă întâietatea puterii pontificale asupra unei lumi teocratice. Pe de o parte, un regat nu poate fi bine guvernat decât de un principe creştin (monarhia ereditară este, după părerea lui Egidius din Roma, cea mai bună formă de guvernare), pe de altă parte, regatele pământene trebuie să se supună toate unui principiu superior, Biserica: unitatea este un principiu de validitate superior. Aşadar, nu mai există nicio îndoială că în numele acestei ierarhii în care se afirmă întâietatea Unului a fost nevoit Egidius din Roma să fie de partea lui Bonifaciu al VIII-lea în timpul disputei cu Filip cel Frumos.

Bibl.: Ultima ediţie a acestui text: Veneţia, 1607. Una din traducerile în limba franceză a fost editată cu titlul *Le Livre du gouvernement des rois*, New York, 1899.

H

Hayek (Frederich August von). Economist şi teoretician politic liberal, austriac şi mai apoi britanic (1899–1992).

Economist vienez neomarginalist, a părăsit Austria pentru a se stabili în Anglia şi apoi în Statele Unite. A obţinut, în 1974, Premiul Nobel pentru economie pentru teoriile sale despre monedă. Este celebru mai ales pentru contribuţia la reînnoirea gândirii liberale în vremea totalitarismului şi a fost socotit, uneori, un fel de guru chiar de către oamenii politici care nu sunt decât în parte de acord cu teoretizarea pe care a făcut-o individualismului radical a cărui structură a pieţei libere este totodată model şi bază. În 1945, în *Calea servituţii*, dezvăluie socialiştilor englezi primejdia colectivismului în economie, care ar avea drept rezultat pierderea libertăţilor şi totalitarismul: se ştie că distrugerea liberalismului economic în Germania a deschis calea nazismului. Se poate însă observa că în URSS planificarea economică este mai degrabă o consecinţă a dictaturii partidului unic decât cauza ei, ceea ce ne-ar permite să credem că Hayek acordă prea mult loc economiei în explicaţiile istorice, o trăsătură comună a liberalilor şi marxiştilor.

După părerea lui Hayek, planificarea şi toate formele economiei mobilizate pentru atingerea unor obiective (inclusiv cele care din punct de vedere etic sunt demne de respect, cum ar fi lupta împotriva şomajului) duc la apariţia vreunui soi de despotism (fără să aibă totuşi eficacitate economică). Societatea modernă are la bază doi factori care vin în contradicţie cu tendinţele noastre fireşti. Întâi de toate, este o societate în care ne raportăm în cadrul pieţei la ceilalţi indivizi fără să-i cunoaştem şi prin mijlocirea unui sistem de semnale – preţurile. Al doilea factor: suntem nevoiţi să ne urmăm scopurile individuale cu asociaţi aleşi în mod liber şi să nu căutăm să contribuim la realizarea ţelurilor concrete ale grupului în sânul căruia ne-am născut. *Organizarea*, ca rezultat al unei acţiuni dinainte hotărâte (în special cea a unei mari întreprinderi), nu trebuie să fie confundată cu *ordinea*, efect al unor comportamente individuale aflate în interacţiune. Trebuie luptat împotriva iluziei holiste conform căreia „societatea mare" ar fi o entitate organizată şi

programabilă, ea fiind de fapt o realitate hipercomplexă în care, printr-un şir de încercări şi de erori, se autogenerează o ordine ce nu poate fi anticipată. Societatea pieţei libere a lui Hayek se aseamănă foarte mult cu societatea deschisă a lui Popper*, cu care are numeroase puncte de vedere apropiate, îndeosebi validitatea acordată modelului darwinist de selectare a ceea ce este cel mai bine (sau mai degrabă a ceea ce este cel mai puţin rău) prin încercări şi erori, apărarea individualismului precum şi refuzul a ceea ce Hayek numeşte „constructivism", adică credinţa că o societate poate fi considerată o entitate dominată în întregime de gândire şi programabilă.

Totuşi, liberalismul lui Hayek nu este un anarholiberalism deoarece nu respinge existenţa statului: datorită acestuia trebuie să apară bunurile colective* (apărarea naţională) sau sancţionarea externalizării anumitor costuri (pagubele pricinuite mediului de îngrăşămintele agricole). Însă intervenţia statului în viaţa socială ar trebui să fie limitată în mod strict: principala lui funcţie este să ofere pieţei cadrul juridic. Statul societăţii liberale trebuie să fie un stat de drept* care formulează reguli juridice impersonale şi universale şi care apără drepturile indivizilor şi care, prin urmare, nu poate avea decât o suveranitate limitată*. Pe această bază, Hayek a formulat proiecte constituţionale: întrucât guvernul trebuie să cedeze unor exigenţe de clientelism (îndeosebi pentru a obţine succese electorale), trebuie despărţit de parlament, a cărui operă legiuitoare n-ar trebui să depindă de împrejurări.

Condamnarea socialismului de către Hayek este însoţită, ca şi în cazul lui Popper, de o respingere, în egală măsură, a tuturor formelor de comunitarism şi mai cu seamă a naţionalismului. Demnitatea nu-i poate fi conferită omului de apartenenţa la un grup, ci de calitatea sa de persoană umană. Apologia radicală a libertăţii îl opune aşadar pe Hayek tuturor celor care propovăduiesc liberalismul economic, fără să propovăduiască libertăţile politice şi întâietatea dreptului indivizilor. Ea îi poate, de asemenea, caracteriza pe acei liberali pentru care libertăţile sunt mai importante decât ideea de egalitate, aşa cum notează Raymond Aron.

→ COMERŢ; SOCIETATE DESCHISĂ/SOCIETATE ÎNCHISĂ; TOTALITARISM.

Bibl.: Aron, R., *Essai sur les libertés*, Hachette, 1991; Hayek, F. von, *La Route de la servitude* (1944), PUF, 1985; *Droit, Législation et Liberté*, 3 volume, PUF, 1973–1979; *Sciences sociales et liberté*, traducere de R. Berre, Plon, 1953.

Hegel (Friedrich). Filozof german (1770–1831).

Punerea în valoare a statului de către Hegel, care în *Principiile filozofiei dreptului** îl prezintă ca o instituţie în care se realizează „moralitatea efectivă", nu este o exaltare nediferenţiată a oricărei forme de stat, îndeosebi a unui stat care ar avea drept ţel obţinerea puterii: dacă modelul de stat pe care-l înfăţişează este Prusia, atunci nu este vorba despre Prusia lui Bismark. El refuză un stat care ar funcţiona ca o totalitate organică: dacă religia ar vrea să pună stăpânire pe stat, spune în mod explicit Hegel, ea ar degenera în „fanatism", voind ca „totul să se raporteze la totalitate", pe când statul admite existenţa unor „deosebiri specifice" (adăugire la paragraful 270 din *Principii*). Este greu să fii de acord cu Popper*, de pildă, după care statul hegelian este un

prototip al statului totalitar. După părerea lui Hegel, statul poate accepta în sânul său grupuri religioase diferite, şi este de acord să li se dea cetăţenie evreilor. Într-adevăr, din punctul lui Hegel de vedere „principiul lumii moderne este libertatea în subiectivitate". Principiul acesta nu era admis în cetatea antică, după cum stau mărturie atât destinul lui Socrate, cât şi cel al lui Hristos. Chemarea lor la trezirea conştiinţei individuale era de neacceptat într-o lume în care existenţa subiectului în singularitatea lui nu era îngrădită, ci socotită o particularitate ce trebuia eliminată sau diminuată.

Capacitatea aceasta a statului modern de a avea o existenţă efectivă, stabilă, care permite înfăptuirea unor ţeluri empirice, cum ar fi sporirea bogăţiilor, este aceea a unei entităţi „substanţiale", dar care admite existenţa particulară a individului. Datorită acestei unităţi a universalului şi a concretului, a absolutului şi a particularului, statul modern înseamnă raţionalul în sine şi pentru sine. Afirmaţia că „realul este raţional" şi „raţionalul este real" nu înseamnă că tot ceea ce există este raţional, ci că realitatea efectivă (*Wirklichkeit*) [în opoziţie cu realitatea, *Realität*, fenomenală] este raţională – am putea, de asemenea, spune că ceea ce nu este contingent este raţional. Statul modern face posibilă, pentru subiectul individual, o viaţă raţională în care subiectivitatea nu-i este strivită şi în care găseşte un cadru efectiv pentru a acţiona în mod concret. De aceea, statul este real şi raţional.

În schimbul garanţiilor pe care i le procură, statul modern cere cetăţeanului să devină, eventual, soldat. Căci Hegel, spre deosebire de Kant, nu crede într-o devenire cosmopolită* a relaţiilor internaţionale. Martor al războaielor napoleoniene, el este de părere că statele, în „raportul lor de state independente, se confruntă ca voinţe particulare" (*Filozofia dreptului*, paragraful 336), iar când voinţele lor nu pot regla diferendele prin negocieri, numai războiul o poate face (*Filozofia dreptului*, paragraful 334). Prin urmare, statul nu există doar ca garant al interesului indivizilor (de aceea nu se confundă cu societatea civilă), ci şi ca agent pe scena istoriei mondiale, care, cu partea ei de contingenţă, hotărăşte soarta popoarelor şi îşi merită numele de „tribunal al istoriei" (*Filozofia dreptului*, paragraful 340). Însă, în război, statele „se recunosc mutual", astfel încât, dacă războiul este o stare reglată de contingenţă, în care relaţiile nu sunt reglate de drept, atunci războiul nu este considerat de beligeranţi o situaţie care trebuie să se perpetueze: în războaie (cele purtate de statele moderne ale căror popoare sunt alcătuite din cetăţeni), „posibilitatea încheierii păcii este salvată" (*Filozofia dreptului*, paragraful 338), iar persoanele nu se urăsc între ele (*Filozofia dreptului*, paragraful 338, add.).

Dacă în războiul modern cetăţenii moderni nu participă afectiv, am avea de-a face cu forma cea mai puţin virulentă de naţionalism. Hegel formulează totuşi o teorie depre stat ca fiind esenţial pentru existenţa unui popor, teorie care se inspiră din ideologiile ce legitimează statul-naţiune: „un popor (*Wolk*) neconstituit în stat, o seminţie ca aceasta nu are existenţă istorică" (*Encyclopédie*, paragraful 549, rem.). Cu toate că teoriile lor despre stat se deosebesc mult, putem face o apropiere între Hegel şi Aristotel* datorită deosebirii pe care acesta din urmă o face între cetate, stat şi seminţie (*ethnos*). După părerea lui Aristotel, natura politică a

omului se realizează doar în cadrul statului. La Hegel, care nu este un romantic, poporul nu există ca entitate anistorică sau transistorică, statul fiind cel care îi dă realitatea efectivă în istorie. În acest sens, statul este „spiritul poporului" (*Volksgeist*) [*Filozofia dreptului*, paragraful 274]. Poporul nu este, de altfel, o entitate definită de omogenitatea culturală: lumea germanică este acea lume în care spiritul devine capabil să-şi cunoască „propriul adevăr" şi care primeşte şi acceptă spiritul iudaismului şi al creştinismului. Luther i-a dat Germaniei cartea de căpătâi, Biblia*, însă într-o traducere în limba germană care permite importul în lumea germanică a unei alte culturi. În felul acesta, Germania este definită prin nonidentitate cu ea însăşi.

Istoria Reformei şi istoria în general scot la iveală existenţa unei „raţiuni în istorie" şi a unor oameni de seamă care sunt purtătorii ei. Richelieu a fost unul dintre aceştia deoarece a pus temelia statului naţional în Franţa: altul a fost Machiavelli, care şi-a dat seama că salvarea Italiei ar consta în unirea într-un singur stat, dar nu a putut-o înfăptui. Tot aici ar trebui situat şi Napoleon. Numai despre un stat care corespunde acestui tip de scop se va putea spune că trebuie venerat ca o „fiinţă dumnezeiesc-pământeană", deoarece „umblarea lui Dumnezeu prin lume face ca statul să existe" (*Filozofia dreptului*, paragrafele 277, 259, add.). Ivirea unui astfel de tip de stat poate fi socotită drept „sfârşitul istoriei", şi aceasta nu datorită faptului că va fi din punct de vedere temporal şi evenimenţial încheiată, ci pentru că împăcarea substanţialului cu subiectivul, în anumite state, va fi însemnat venirea la putere a Raţiunii.

Ideea unui sfârşit şi a unei raţionalităţi a istoriei va fi reluată de Marx, care este de acord cu Hegel şi din alte numeroase puncte de vedere: refuzul istoricismului*, credinţa într-o „pozitivitate a negativului" care ar vrea chiar ca istoria să înainteze prin ceea ce are mai rău. Marx vrea să „răstoarne" filozofia „mistică" a lui Hegel, care ar fi pus istoria să meargă cu capul în jos, socotind-o o realizare a Spiritului în timp: temeiul istoriei n-ar fi „conştiinţa" ci „viaţa", ceea ce, în lumina economiei politice, va avea drept rezultat teza că istoria reală este cea a societăţii civile, însă Marx o concepe foarte diferit de Hegel.

→ ANTISEMITISM; STAT DE DREPT; STAT DE PUTERE.

Bibl.: Bourgeois, B., *La Pensée politique de Hegel*, PUF, 1969; Hegel, F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), traducere de M. de Gandillac, Gallimard, 1970; *Principes de la philosophie du droit* (1821), traducere de Derathe şi Frick, Vrin, 1989; *La Constitution de l'Allemagne* (1799– 1802), traducere de M. Jacob, Champ libre, 1974.

Heidegger (Martin). Filozof german (1889–1976).

ENCICL. În mai 1933, promovat rector, a rostit un discurs în care proclama, printre altele, validitatea *Führerprinzip*-ului. După câteva luni, îşi dădea demisia din acest post. A rămas însă membru al partidului nazist, la care aderase în 1933, până în 1945; nu a dat niciodată explicaţii în legătură cu angajarea lui politică.

Să fie un accident care n-ar pune în cauză proiectul lui de a deconstrui metafizica şi de a regăsi problematica fiinţei interogând ocultarea „diferenţei ontologice dintre fiinţă şi fiinţare", începută odată cu filozofia şi ajungând, împreună

cu Descartes şi Leibniz, la o „uitare" a fiinţei şi la afirmarea unei raţiuni atotputernice? Sau, dimpotrivă, prin angajarea sa nu a dezvăluit cumva adevărul filozofiei sale, inclusiv al lucrării *Fiinţă şi Timp*, redactată totuşi anterior (1929)? Polemica în jurul lui Heidegger (pusă în evidenţă de cărţile lui Adorno sau Bourdieu) nu are întotdeauna o conotaţie politică: Rudolf Carnap respinge, în 1930, dintr-un punct de vedere pozitivist, seria de enunţuri lipsite de sens ale lui Heidegger, de tipul: neantul există. Dar încă din 1945 Popper îl punea în cauză tocmai din pricina filozofiei neantului (care ar readuce în prim-plan doctrina lui Hegel) despre care era de părere că este pe de-a-ntregul compatibilă cu „voinţa de putere", aşa cum o dovedea discursul rostit cu prilejul numirii ca rector (*Societatea deschisă şi duşmanii ei*, volumul II, p. 77). Dosarul lui Heidegger sporeşte neîncetat: prezentarea de către Heidegger a unui tablou de Van Gogh vădeşte un gust foarte suspect pentru înrădăcinare şi pământ („În tot ceea ce înfloreşte, pământul se află precum o gazdă primitoare", „Obârşia", p. 32; cf. Mayer Schapiro şi Jacques Derrida); putem, de asemenea, aminti că niciunul dintre textele sale publicate nu apără tezele rasiste şi antisemite, care sunt esenţiale în ideologia hitleristă. Cum să explicăm totuşi faptul că nici măcar *Mein Kampf** (*Lupta mea*) nu l-a făcut pe filozof să rupă relaţiile cu regimul? Heidegger se întreabă despre venirea Subiectului, care este corelatul obiectivării fiinţării şi care întemeiază „umanismul" (pentru care este criticat din perspectiva Luminilor şi de către deţinătorii tradiţiei kantiene care uită, de această dată, că filozofia subiectului, neokantismul sau profesiunile de credinţă umaniste nu au imunizat în niciun chip împotriva nazismului). În „Epoca concepţiilor despre lume" (1938), ştiinţa (a lui Galileo şi Leibniz) este prezentată ca făcând din Natură şi Istorie obiectele unei „reprezentări care le obiectivează, în vreme ce omul devine „subiect", centru de referinţă al fiinţării ca atare. Distanţă ca de la cer la pământ faţă de omul grec: el exista în deschiderea lui faţă de fiinţa din fiinţare, în vreme ce, pentru omul care vrea să fie „stăpânul naturii" (aluzie la o formulă a lui Descartes), lumea a devenit Imagine concepută. Şi tocmai în această lume în care triumfă gigantescul planificării şi calculului se pun alternativele proprii, şi inacceptabile, pentru cel care vrea să menţină chestiunea fiinţei, ale Timpurilor moderne: individualism/comunitate; eu/noi; persoană într-o comunitate/membru al unui grup într-o corporaţie; stat, naţiune, popor, rasă/umanitate („Epoca", pp. 83, 99). Astfel zugrăvit, tabloul are o mare forţă de convingere, cu atât mai mult cu cât Heidegger îl susţine printr-o cunoaştere tehnică a filozofiei şi o predilecţie pentru gânditorii greci şi pentru poeţi, pentru Rilke, dar mai cu seamă pentru Hölderlin.

Totuşi elementele respingerii nazismului de către Heidegger sunt la fel de neliniştitoare ca şi sprijinul acordat în 1933. „Ştiinţa modernă şi statul totalitar" sunt consecinţe ale dezvoltării tehnicii, scrie el în 1946 („Pourquoi des poètes?, p. 236). Voinţa de putere a supraomului, al cărei rezultat este bomba cu hidrogen, care se realizează prin „raţionalizarea" naturii prin raţiunea tehnică, eliberează subomul, bestialitatea, căci *ratio* şi instinctul animalic devin identice: „omul, devenit *animal raţional*, adică astăzi fiinţa

care munceşte nu mai are altceva de făcut decât să rătăcească prin pustiurile pământului devastat" („Depassement", p. 81). În această rătăcire a fiinţei, „conducătorul" (*Führer*) impune o ordine, o ordine calculată care pune la adăpost totalitatea fiinţării: în felul acesta „călăuza" apare ca unul din efectele dezastrului planetar (*id.*, p. 108). Această banalizare a nazismului, redus la una din atitudinile posibile faţă de pustiirea planetei, o atitudine închisă în nihilism şi pe care, aşadar, Heidegger o respinge, capătă uneori forma unui amalgam al tuturor primejdiilor dispozitivului tehnic: „agricultura este acum o industrie alimentară motorizată, cât priveşte esenţa ei este acelaşi lucru cu producerea de cadavre în camerele de gazare şi lagărele de exterminare, acelaşi lucru cu producerea de bombe cu hidrogen" („Conferinţă rostită la Bremen", în 1949). Trebuie semnalat şi faptul că Heidegger denunţă atât războiul mondial „totalitar", cât şi americanismul ca fiind două forme ale aceluiaşi fenomen: el nu desparte în niciun chip regimurile totalitare de democraţie, toate fiind cuprinse în aceeaşi mişcare de obiectivare/subiectivare a raţiunii moderne. (Teza identităţii sistemelor politice este prea banală, susţinută de argumente diferite şi este, pesemne, împărtăşită de unii dintre criticii săi, în mod deosebit de Bourdieu, după care, privite din unghiul raţiunii sociologice, toate formele de dominare ţin de aceeaşi logică, în vreme ce Adorno face discriminări între diferitele tipuri de regim.)

Absenţa gândirii politice şi a binelui comun înlesnesc orbirea politică a lui Heidegger. Nădejdea în Dumnezeu la Heidegger are drept rezultat, arată Dominique Jannicaud, un dispozitiv întru totul deosebit de cel al lui Spinoza*: după Spinoza, cetatea poate fi organizată plecând de la principiul libertăţii omeneşti de gândire, care permite articularea raţională a teologiei cu politica; dimpotrivă, după Heidegger raţionalitatea cetăţii trebuie analizată plecând de la metafizică. Dumnezeu a murit: vorbele lui Nietzsche* vor să spună că lumea Dumnezeului creştin a pierdut orice forţă care poate acţiona în istorie. Heidegger aşteaptă venirea unui zeu mai divin, în vreme ce Spinoza (în ciuda a ceea ce ar putea fi socotit un ateism radical, dar care se situează în mod evident dincolo de nihilism) întemeiază politica pe etică. Tocmai de aceea el poate acorda „glasului lui Hristos" privilegiul unor spuse etice raţionale şi accesibile poporului, în vreme ce, pentru Heidegger, „esenţa poporului este glasul său", însă acesta nu mai grăieşte (*Beitrage*, citat de Jannicaud, p. 139), şi el îi tăgăduieşte lui Hristos rolul, pe care îl recunoaşte o vreme lui Hitler, acela al unui *Führer*. După filozoful german, s-ar cuveni să ne îndreptăm către ceea ce vesteşte poezia lui Hölderlin, spre un „zeu mai divin": am putea spune, acceptând riscul de a caricaturiza, că Heidegger găseşte o încarnare a invocării hölderliniene a sacrului în mişcarea nazistă.

Pentru a scăpa de „angoasa" în care se află omul în epoca obiectivării pustiitoare, care este bomba H, ar trebui, urmând invocaţia lui Hölderlin, „să locuim pe pământ asemenea poeţilor", dar oare neputinţa lui Heidegger de a încerca să-şi limiteze relaţia cu propria istorie şi cu istoria nu-i reduce cumva spusa la un „jargon" (Adorno)?

→ *Mein Kampf*; Schmitt.

Bibl.: Adorno, T., *Le Jargon de l'authenticité*, Payot, 1989; Bourdieu, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, 1988;

Derrida, J., *La Vérité en peinture*, Flammarion, 1977; Heidegger, M., „L'époque des conceptions du monde" (1938), „L'origine de l'oeuvre d'art" (1935), „Pourquoi des poètes?"(1946), în *Les Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962; „Dèpassement de la métaphysique", „...l'homme habite en poète..", în *Essais et Conferences* (1954), Gallimard, 1958; Jannicaud. D., *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Millon, 1989; Schapiro, M., „L'objet personnel sujet de nature morte. À propos d'une notation de Heidegger sur Van Gogh", în *Style, artiste et société*, Gallimard, 1982.

Herzen (Aleksandr Ivanovici). Gânditor şi scriitor rus (1812–1870).

ENCICL. Dacă Herzen este cunoscut mai ales prin revistele pe care le-a scos în străinătate, cum este *Kolokol (Clopotul)* [din 1857 până în 1867], în schimb, partea cea mai importantă a operei sale este o autobiografie, în acelaşi timp jurnal, reflecţie tragică şi politică: *Trecutul şi ideile mele* (1855–1868). Biografia lui pare tragică: deportat în Siberia, graţiat de ţar, exilat în Europa, decăzut din naţionalitatea rusă, un copil infirm sau altul născut mort, pierderea tragică a celor apropiaţi, toate acestea neputând ştirbi puterea de analiză şi de apărare, dacă nu a unui sistem, măcar a unui anumit număr de principii. Este primul revoluţionar rus, însă spre deosebire de cei mai mulţi dintre urmaşii săi radicali îl putem situa printre liberali, adică printre teoreticienii care, asemenea lui Tocqueville sau Mill, pun pe primul plan libertatea individuală, aşa cum arată Isaiah Berlin. Acesta notează că Herzen se deosebeşte de alţi mari teoreticieni din secolul al XIX-lea, care erau de părere că lumea se supune unor legi descoperite de raţiune (Hegel* sau Marx*), sau într-un mod mai mistic (Mazzini, Michelet), unor principii spirituale şi că indivizii, determinaţi de legile necesare ale totalităţii, trebuie să adere la ele. Punerea în valoare a individului o face cu limpezime de pildă atunci când critică ultracatolicismul lui Donoso Cortés*. El nu crede că masele îndrăgesc spontan libertatea, ci mai degrabă autoritatea şi este de părere că „civilizaţia" le-a adus înainte de toate suferinţe. Exemplul Franţei arată că fanatismul* intelectual are drept rezultat faptul că francezii se luptă eroic pentru libertate şi îi bagă în închisoare pe cei care nu sunt de acord cu ei, sau că radicalii care vor să-i elibereze pe ceilalţi bagă pe toată lumea la puşcărie, aşa cum o dovedeşte Revoluţia din 1848 în care democraţia a acţionat ca un „brici", tăindu-şi gâtul cu lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon Bonaparte.

Creştinismul şi romantismul pot construi teorii la fel de abstracte, care determină sacrificarea individului în numele grupului. Tocmai de aceea Herzen nu este de acord cu pretenţia adagiului roman: *salus populi suprema lex* (salvarea poporului este legea supremă). Între „barbaria sinistră a sceptrului şi barbaria sălbatică a comunismului", alegerea este cu neputinţă de făcut. De altfel, istoria este „autobiografia unui nebun" şi ea nu poate fi analizată ascultând de o logică sau de o teleologie. Totuşi, ne putem aştepta la distrugerea civilizaţiei europene prin comunism, al cărui model este construit de Gracchus Babeuf*, un soi de religie nouă, distrugătoare, aşa cum au reprezentat-o husiţii în Boemia. Însă această revoluţie totală va da naştere la rândul său

unei noi revoluții, care-i va răsturna pe socialiști. Refuzând fatalitatea istorică și fanatismul ghizilor revoluționari sau monarhiști, Herzen pledează pentru „puterea rațiunii și a intelectului". Originalitatea lui față de Bakunin sau de bolșevici este așadar vădită, fapt care demonstrează că nu există tradiție rusească.

→ ANARHISM; ISTORICISM; STAT-NAȚIUNE.

Bibl.: Berlin, I., *Russian Thinkers*, Penguin Books, 1978; Herzen, *Passé et méditations*, 4 volume, „L'Âge d'homme", Lausanne 1974–1981.

Hobbes (Thomas). Filozof englez (1588–1679).

ENCICL. Născut la Westport, lângă Malmesbury, și-a făcut studiile la Oxford. A fost apoi preceptor sau secretar la diferiți patroni cu care a călătorit în Italia și în Franța, întâlnindu-i pe Galileo, Gassendi, Mersenne. Partizan al monarhiei absolute în timpul revoluției engleze, a redactat prin 1640 *Elements of Law* apoi, refugiat în Franța, *De cive*, tradusă de Sorbieres în 1642 cu titlul *Despre cetățean*, și *Leviathan**. O parte din opera sa este consacrată unor chestiuni științifice. Iar „filozofia sa civilă" se inserează într-o teorie filozofică de ansamblu în care apără, de pildă, împotriva lui Descartes și a teoriei ideilor înnăscute, ideea că cuvintele sunt o simplă convenție pe care noi o suprapunem unor imagini ale lucrurilor. Știința despre societatea civilă trebuie să aibă punctul de plecare într-o știință despre natura omului care să permită analiza pasiunilor și care își găsește temeiul într-o știință despre corpuri și materie, adică o fizică ce se sprijină pe metafizică. În felul acesta *De cive* urmează, logic și nu cronologic, după *De corpore* (1655) și *De homine* (1658).

În 1651 se întoarce în Anglia, acceptând regimul lui Cromwell, fapt care totuși nu i-a dăunat pe timpul Restaurației și al venirii la putere a lui Carol al II-lea, în 1660. Teoria sa politică l-a inspirat în parte pe Spinoza* și a fost obiectul a numeroase atacuri și încercări de refutare din partea lui Leibniz, Rousseau*, Diderot sau Kant*, de pildă. Unii interpreți moderni au inserat-o în procesul de naștere a societății burgheze datorită locului pe care îl acordă calculului egoist și rațional făcut de individ.

→ CONTRACT; *DISCURS DESPRE ORIGINEA ȘI TEMEIURILE INEGALITĂȚII DINTRE OAMENI*; SUVERANITATE.

Bibl.: Zarka, C. (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, 1992. Traducerea operelor complete ale lui Hobbes a început la Vrin în 1973 de către o echipă condusă de C. Zarka.

hotare naturale. Limite între două state suverane determinate de borne geografice.

Noțiunea de „hotare naturale" este o contradicție în termeni: hotarele sunt realități juridice legate de o formă politică specifică, statul, al căror statut se schimbă după tipul de entitate politică. Hotarele între Imperiul austriac și Imperiul turcesc în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea nu joacă același rol ca hotarul între Statele Unite și Mexic la sfârșitul secolului al XX-lea. Ideea unei dimensiuni optimale și a unui tip de teritoriu potrivit cu o cetate o găsim la greci: Aristotel* se gândește la autarhie*.

La începutul secolului al XIX-lea, în cadrul unei teorii ultraprotecționiste,

Johann-Gottlieb Fichte (1762–1814) face din pământ baza statului: „anumite părți ale suprafeței solului terestru împreună cu cei care locuiesc pe ele sunt în mod manifest determinate de Natură să formeze entități politice" (*Statul comercial închis*, cartea III, 3). „Indicațiile Naturii" în legătură cu ceea ce trebuie legat sau dezlegat definesc „hotarele naturale", care nu sunt numai hotare militare trainice, ele asigurând totodată statului independența productivă. Statul care nu se întinde până la hotarele sale naturale este autorizat să le cucerească, însă nu trebuie să treacă de ele. Hegel* a criticat această concepție naturalistă despre stat (*Principiile filozofiei dreptului**, paragraful 247) ca să facă elogiul, din punctul de vedere al valorii civilizatoare, comerțului pe mare*.

→ COMERȚ; STAT-NAȚIUNE; *CE ESTE O NAȚIUNE?*

Bibl.: Fichte, J.-G., *L'Etat commercial fermé*, traducere din limba germană de D. Schulthess, „L'Âge d'homme", 1980.

Hume (David). Filozof englez (1711–1776).

ENCICL. Cu prilejul unei călătorii în Anglia, când s-a întâlnit cu David Hume, Rousseau a avut una dintre cele mai sfâșietoare crize de manie a persecuției. În acest delir, exista cel puțin un adevăr: marea deosebire, contradicția radicală între filozofia sa și cea a filozofului scoțian. Hume nu crede că societatea civilă, chiar inevitabilă și ireversibilă, înseamnă o degradare din starea de natură, nici că o societate dreaptă nu poate fi întemeiată decât pe un contract* în urma căruia apare suveranul.

În chestiunea progresului artelor și științelor, poziția lui Hume este foarte limpede: cât privește rafinamentul, progresele sunt benefice atât pentru viața privată, cât și pentru cea publică. Ele influențează, de pildă, moravurile bărbaților, care devin mai puțin aspri față de femei datorită progresului socializării în cluburi și asociații mixte (*Political Essay*, 14, „On refinement in the arts", p. 107), iar cazurile de beție scad (p. 108). Însă istoria și cunoașterea fac ca națiunile să devină mai puternice și indivizii mai prosperi. Creșterea „cererii" de „lucruri inutile" face să apară locuri de muncă și îmbogățește națiunea, care își poate îmbunătăți flota și armata (p. 108). De aceea Hume este în dezacord cu Mandeville și cu tema lui conform căreia viciile private ar da naștere virtuților publice: după părerea lui, sporirea consumului are efecte private și publice benefice (p. 114). El nu are nici neliniștea de care este bântuit, mai târziu, compatriotul său Ferguson, în *Istoria societății civile**.

Al doilea punct în care se deosebește foarte mult de Rousseau este teoria contractului social (*Political Essay*, 23, „On the Original Contract", p. 186). Mai întâi, Hume nu se situează într-o logică de construire rațională a unui model, ci se raportează la tezele celor două „partide" care se înfruntă în Anglia. După conservatori, monarhia este de drept divin și ar fi un sacrilegiu să conteşti acest lucru chiar într-o chestiune în care ar părea tiranică. Liberalii pun ca temei al „formei de guvernământ"* (de fapt, Hume zice „națiune") consimțământul (*consent*) poporului și presupun un contract originar prin care supușii și-au rezervat o „putere de a se împotrivi" (*power of resisting*) suveranului* în ciuda „autorității"* pe care i-au încredințat-o de bună voie. După părerea lui Hume, aceste două puncte de

vedere trebuie depăşite şi se va strădui să arate că amândouă sunt întemeiate ca „sisteme speculative", dar în alt fel de cum cred partidele, şi că urmările ce pot surveni nu constituie „extremele" la care ajung partidele.

Hume nu respinge ipoteza unui consimţământ din partea poporului ca fiind unul din temeiurile guvernării şi socoteşte chiar că este un temei sacru. El este însă de părere că acest consimţământ originar a avut rareori loc şi niciodată în întregime. Neîndoielnic, dacă oamenii ar avea o deplină putere de înţelegere şi un simţ desăvârşit al propriului interes, nicio „societate politică" (*political society*) nu s-ar întemeia pe altceva decât pe consimţământul oamenilor. Însă o stare atât de desăvârşită nu a existat niciodată. De aceea, în mod obişnuit, oamenii găsesc o putere politică deja instalată faţă de care ei nu se află în situaţia de a putea alege, ci de a se supune. Un principe a ajuns la putere prin violenţă sau prin cuceriri, însă cu timpul va fi socotit suveran legitim (*lawful*). Supunerea faţă de putere nu se datorează unei alegeri sau unei renunţări. De aceea putem spune că toate guvernările legitime se întemeiază pe o acceptare a dominaţiei.

După părerea lui Hume, toate îndatoririle morale pot fi împărţite în două grupe. Cele către care oamenii sunt împinşi de „instinctul natural" şi care nu sunt determinate de o obligaţie sau de o „utilitate publică" (de pildă, iubirea de copii, mila pentru cei nefericiţi): puterea şi influenţa unor asemenea instincte nu sunt efect al reflecţiei (p. 195). A doua categorie de îndatoriri morale depinde în întregime de „simţul obligaţiei", acestea sunt dreptatea şi fidelitatea. Întrucât omul îşi preferă propria persoană oricărei alteia, el este determinat să-şi extindă experienţa cât mai mult cu putinţă, însă cugetând îşi dă seama de „licenţă" şi de riscul „destrămării societăţii" pe care lucrul acesta l-ar putea provoca. Instinctele acestea se află sub controlul judecăţii şi al observaţiei. Acest dispozitiv funcţionează în acelaşi fel, când este vorba de îndatoririle politice sau civile de loialitate (*allegiance*), cât şi în ceea ce priveşte îndatoririle naturale de dreptate şi fidelitate. Atenţia acordată propriilor interese evidente şi generoase este izvorul loialităţii şi al obligaţiei morale pe care noi le atribuim autorităţii. Prin urmare nu este folositor să ne închipuim un consimţământ din partea fiecărui individ care s-ar supune puterii, să făurim ipoteza unei fidelităţi faţă de o promisiune, deoarece fidelitatea şi loialitatea au acelaşi temei: interesul şi exigenţele vieţii în societate. În acelaşi chip în care comerţul* n-ar putea funcţiona dacă oamenii nu şi-ar respecta angajamentele, tot aşa o societate civilizată n-ar putea subzista fără legi şi magistraţi, care să-l ocrotească pe cel slab de abuzurile celui puternic şi dreptatea de violenţă.

Dar cărui suveran ar trebui să-i fii loial, cu alte cuvinte, ce înseamnă un suveran legitim? Cu atât mai bine dacă trăieşti într-un regim în care există o lege de succesiune la tron simplă, clară şi respectată. În caz contrar, neconformitatea în privinţa succesiunii este de temut într-o guvernare despotică, dar este mai puţin gravă în cadrul unei „guvernări libere" – în fond o constituţie mixtă* –, în care constituţia, fiind alcătuită din părţi, poate rămâne stabilă, dacă este necesar, sprijinindu-se pe partea democratică sau aristocratică, atâta vreme cât trebuie rezolvate problemele de succesiune ale părţii monarhice.

Hume arată cum trebuie raţionat în cazul problemelor „morale": în acest domeniu nu există alte norme decât cele care provin de la „opinia generală" (*general opinion*) [p. 200], care nu este pertinentă pentru ştiinţele speculative. Teoria care fundamentează guvernarea legitimă pe un contract autentic repugnă „sentimentelor obişnuite ale umanităţii". Cât priveşte partizanii monarhiei absolute, ei trebuie să-şi dea seama că aceasta nu este compatibilă cu „societatea civilă" şi, prin urmare, nu poate fi în niciun chip un temei pentru o guvernare civilă şi că puterea supremă dintr-un stat nu poate lua, sub forma unor taxe sau impozite, nimic din ceea ce constituie proprietatea unui om fără consimţământul lui sau al reprezentanţilor săi. În felul acesta, Hume aduce un elogiu formei de guvernământ mixte, despre care Rousseau vorbeşte foarte puţin în *Despre contractul social*, şi consideră valabil sistemul reprezentativ pe care Rousseau îl respinge.

→ BUNURI COLECTIVE; DREPTUL LA ÎMPOTRIVIRE.

Bibl.: Hume, D., *Political Essays* (ediţia din 1772, prima ediţie, din 1741), Cambridge, 1994; *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1968 (cartea III, cap. 8–11). Rousseau, J.-J., *Lettre à D. Hume*, din 10 iulie 1766, în *Correspondance*, vol. XXX, Oxford, 1977.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

Ibn Taymiyya. Teolog şi jurist arab medieval (1263–1328).

ENCICL. Musulman sunnit, care a trăit pe vremea dinastiei mamelucilor. Face parte din curentul neohabalist, întrucât habaliştii constituiau o tendinţă a jurisprudenţei sunnite dogmatice şi puriste, fidelă scripturilor. Astfel, tipic pentru acest mod de argumentaţie, Ibn Taymiyya justifică existenţa califului* printr-un hadith (spusă a Profetului după Tradiţie), conform căruia trei oameni care pleacă la drum trebuie să aibă un conducător.

S-a născut în Mesopotamia într-o familie care a trebuit să se refugieze la Damasc din calea năvălirii mongolilor. Jurist şi filozof prin formaţie, a încercat să combată filozofia aristotelică (*Cartea respingerii logicienilor*). A ajuns celebru mai ales datorită luptei împotriva sectelor şi voinţei de a se conforma doctrinei anticilor, fapt care l-ar putea trece în rândul fundamentaliştilor. A intrat de multe ori în conflict cu autorităţile (cadii din Cairo, şeicii din confreriile sufite): prima dată, când a reclamat cu vehemenţă uciderea unui creştin acuzat că l-a insultat pe Profet. A fost de mai multe ori la închisoare sau surghiunit. Cu puţină vreme înainte de 1320, pe când continua să conteste legitimitatea cultului sfinţilor şi să proscrie pelerinajul la mormântul acestora (o problemă recurentă în islam), era somat să nu mai dea nicio *fatwa* împotriva doctrinei general admise. S-a întors la puşcărie, la Damasc, unde a şi murit. A luptat, prin numeroase scrieri, atât împotriva sectelor musulmane, cât şi a năvălitorilor mongoli (tătari), a căror adevărată convertire la islam o punea sub semnul îndoielii: se pare că a purtat negocieri cu împăratul tătarilor privind eliberarea prizonierilor musulmani, creştini şi evrei şi, după invadarea Damascului de către tătari, a organizat o bătălie victorioasă în împrejurimile acestui oraş (bătălia de la Şaqjab).

Cel mai important text politic al său este *Tratat de drept public*, titlul întreg fiind *Tratat de politică juridică pentru reforma ciobanului şi a turmei (Siyāsa sha ya)*. Acesta este un comentariu al „versetului emirilor" (Coran, IV, 61–62) care porunceşte să „înapoiezi ce ţi s-a dat în păstrare" şi să „judeci oamenii cu dreptate",

după care urmează o descriere a ceea ce trebuie să fie principiile „politicii divine şi ale locotenenţei profetului de care păstorul şi turma lui nu se pot lipsi". Expunerea este conformă prin metodă cu poziţia lui Ibn Taymiyya în ceea ce priveşte cuvântul Profetului: argumentele din scripturi sunt în acord cu raţiunea, şi revelaţia cuprinde esenţa religiei. Punctul de plecare este afirmaţia că funcţiile publice (*willayat*) au ca ultim scop îmbunătăţirea condiţiei religioase a oamenilor: cei care exercită funcţii politice sunt împuterniciţi ai lui Dumnezeu. Funcţionarul ideal (un cadiu, de pildă) trebuie să fie priceput, drept şi energic. Ultimul termen trebuie înţeles îndeosebi prin afirmaţia conform căreia „esenţa religiei constă în rugăciune şi război legal (*jihad**)". Dacă misiunea politică este şi religioasă, ea îşi găseşte astfel legitimitatea. Întrucât Dumnezeu a impus îndatorirea interzicerii răului şi a poruncirii binelui, este necesară o autoritate* în fruntea statului, tot aşa cum este nevoie de una în orice grup. Oamenii pot fi împărţiţi în patru grupuri: cei care încearcă să domine şi să creeze dezordine şi care, prin urmare, s-au ridicat împotriva lui Dumnezeu, asemenea lui Faraon, care şi-a împărţit poporul în secte, a prigonit o parte din el, ucigându-i fiii şi cruţând doar femeile (Coran, XXVIII, 3); cei care fac rău fără să încerce să domine, cum sunt hoţii; cei care încearcă să domine fără să facă însă rău, adică cei care cred în religie şi vor să o folosească pentru a domina; cei care nu vor nici să domine, nici să facă rău şi care vor merge în rai. Dorinţa de a domina este un lucru rău, este însă necesară o ierarhie, deoarece corpul nu poate trăi fără suflet: Dumnezeu i-a pus pe unii desupra celorlalţi pentru ca unii să îi ia pe ceilalţi ca slujitori (Coran, XLIII, 31). Puterea şi bogăţia trebuie aşadar puse în slujba lui Dumnezeu: „Când puterea se desparte de religie sau când religia se desparte de putere, dezordinea cuprinde statul" (*Tratat*, cap. 7). Idealul ar fi să cauţi să desăvârşeşti religia prin tot ceea ce este necesar existenţei ei: putere*, *jihad*, resurse materiale. Totuşi, credinciosul care nu poate contribui la triumful religiei prin putere sau război o poate face dând sfaturi folositoare, rugându-se, iubindu-şi aproapele. Temporalul este, prin urmare, supus spiritualului, după cum spune Dumnezeu: „nu am creat geniile (*djinn*) decât ca să-mi slujească; nu le cer să mă hrănească; numai Dumnezeu împarte orice substanţă; el stăpâneşte o forţă de neînvins" (Coran, I, pp. 56–67). O confuzie între puterea politică şi puterea hierocratică, am putea spune în limbajul lui Weber.

După părerea lui Henri Laoust, politica lui Ibn Taymiyya „vrea să restabilească un stat dezbărat de ficţiunea califiană, dar care să-şi fi găsit idealul şi legitimitatea în respectarea eficace a prescripţiilor legii". Prefaţatorul ediţiei bilingve arabo-franceze publicate la Alger în 1990 insistă asupra importanţei în opera şi viaţa autorului a jihadului şi a luptei împotriva sectelor deviante, care se feriseră „să-şi aducă aminte că drumul cel mai scurt către lumea cerească este cel pe care îl deschide jertfa supremă (*Chahada*) pe câmpul de bătălie, drum pe care Ibn Taymiyya nu s-a mulţumit doar să-l arate celorlalţi, ci a mers pe el cu înflăcărare şi entuziasm". Îngusta suprapunere între religie şi politică pe care o preconizează (şi nenumăratele sale necazuri dovedesc că nu se bucură de unanimitate în islam) poate într-adevăr servi drept referinţă anumitor pretenţii de reîntoarcere la

religia musulmană presupusă mai autentică, deoarece se află mai aproape de revelaţie.

În afara interpretărilor recente ale gândirii lui Ibn Taymiyya, acesta joacă un rol important în istoria politică şi religioasă a islamului, deoarece a inspirat în secolul al XVIII-lea curentul doctrinar wahhabit, care este forma islamului în Arabia Saudită contemporană: puritanismul fundamentalist wahhabit s-a implantat prin alianţa dintre Ibn Abd El-Wahhab, care a fost elevul unui discipol al lui Ibn Taymiyya, şi Ibn Send, strămoş al suveranilor actuali.

→ *Constituţia Medinei.*

Bibl.: Ibn Taymiyya (sau Ahmed Ebn Taimīya), *Le Traité du droit public*, traducere de Henri Laoust (1950), ediţie bilingvă, Alger, Enag/Editions, 1990; Laoust, H., *Les Schismes dans l'islam*, Payot, 1983.

imam → Califat.

individualism. Doctrină care acordă o prioritate în termeni de valoare sau de principiu de explicaţie individului faţă de întreg.

ENCICL. Termenul „holism", preluat din biologie, este deseori prezentat în opoziţie cu cealaltă ramură a unei alternative care descrie două forme de organizare socială: individualism/holism, societate/comunitate*, individualist/tribal sau democratic/totalitar. După părerea lui Louis Dumont, concepţia tocquevilliană despre aristocraţie* ar trebui pusă alături de teoria indiană a castelor* şi ar face să apară însuşi tipul societăţii holiste, în care individul nu este o valoare.

Individualismul metodologic este o paradigmă de ştiinţe sociale care îşi propun să înţeleagă faptele sociale ca fiind mai degrabă rezulatul agregării unor acţiuni sau hotărâri individuale decât rezultatul conştiinţei colective. Principalul reprezentant în Franţa este R. Boudon, care nu este de acord cu punctul de vedere al lui P. Bourdieu. Primul încearcă să explice, de pildă, traiectoriile şcolare prin alegerile efectuate de agenţii sociali, în vreme ce al doilea vede în aceasta consecinţa însemnătăţii moştenirii culturale.

După părerea lui Michel Foucault, statul modern, care corespunde unui model pastoral (are grijă de toată turma şi de fiecare animal), a fost totodată „individualizant şi totalitar". Statul, a cărui formă raţională modernă este guvernul*, are grijă de indivizi (de sănătatea, de moralitatea lor) la modul total (nu lasă nimic să scape acţiunii de raţionalitate).

→ *Despre democraţie în America*; Popper; *Societatea deschisă şi duşmanii ei.*

Bibl.: Boudon, R. şi Bourricaud, *Dictionnaire critique de sociologie*, PUF, 1994; Bourdieu, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement;* Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Gallimard, 1979; *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, 1983; Foucault, M., *„Omnes et singulatim:* vers une critique de la raison politique" (1981), în *Dits et Écrits*, 1954–1988, vol. IV, Gallimard, 1994.

***Istoria societăţii civile** (An Essai on the History of Civil Society).* Lucrare a filozofului scoţian Adam Ferguson (1723–1816).

ENCICL. Publicată în 1767, *An Essai on the History of Civil Society* s-a bucurat de un mare succes şi a fost imediat tradusă în limbile germană, franceză, spaniolă şi citită, de pildă, la Universitatea din

Moscova la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Lucrarea constituie pentru Hegel și Marx unul din izvoarele toriei despre societatea civilă. Ferguson, capelan și militar, face parte din Școala scoțiană a Luminilor, împreună cu David Hume și mai cu seamă cu Adam Smith. Având idei apropiate de ale acestuia din urmă el face, în cartea sa, de mai multe ori trimiteri la lucrarea lui Smith, *Theory of Moral Sentiments* (1759). El se opune hotărât lui Rousseau, afirmând caracterul primar și universal al vieții sociale, însă pune sub semnul întrebării luxul și, spre deosebire de Mandeville, nu crede că lupta pentru căutarea bunăstării poate întemeia singură viața socială. El nu dorește totuși restaurarea cetății antice întemeiate pe virtute*.

„Pentru grecii din Antichitate sau pentru romani, individul nu însemna nimic și publicul era totul. Pentru lumea modernă, în prea multe națiuni din Europa, individul este totul și publicul nu înseamnă nimic" (*An Essay*, partea I, secțiunea 8, p. 57). Cu perechea de opoziții vechi/modern suprapunându-se perechii public/individ, ai zice că citești ceva de Benjamin Constant. Însă autorului *Libertății anticilor comparată cu a modernilor** nu i-ar fi părut rău ca dezvoltarea sferei private în defavoarea sferei publice să se fi manifestat în „prea multe" țări din Europa. Mai departe, Ferguson scrie că „comerțul, despre care se poate spune că înglobează toate activitățile lucrative, este socotit cel mai important obiectiv al națiunilor și ținta spre care se îndreaptă grija întregii umanități (p. 59). El este sensibil la dezvoltarea artelor mecanice și la accentuarea diviziunii muncii în societățile moderne; el consacră două secțiuni din partea a IV-a „diviziunii (*separării*) artelor și profesiunilor" (pp. 172–179). Tocmai prin separarea tehnicilor și a meseriilor sporește bogăția, apare belșugul, dar se observă totodată că „multe tehnici mecanice nu au nevoie de competență și izbutesc mai bine în absența oricărui sentiment și a oricărei rațiuni: ignoranța este mama industriei, așa cum este și a superstiției" (p. 174). Contrastul cu Antichitatea este puternic, când se știa că oamenii liberi nu aveau „scop mai înălțător decât politica și războiul" și, când vedem elevația spiritului, virtutea spartanilor, putem lesne trece cu vederea că societatea lor se baza pe sclavie și pe suferința ilo-ților (p. 177). În lumea modernă însă, amenințarea este de netăgăduit: dacă oamenii liberi se ocupă de tehnică, de comerț, de producerea de bogății, așa cum făceau femeile în sânul căminului și sclavii în Antichitate, pe mâna cui vor încăpea politica și războiul? Întrucât rafinamentul epocilor civilizate (*polished ages*) diminuează tăria spiritului militar, ele determină apariția „guvernării prin forță". Libertatea cetățeanului-soldat antic era garantată de statutul lui, cea a cetățeanului modern negustor sau producător este amenințată de forța armată.

Însă Ferguson nu crede că despotismul este fatal și ireversibil. Dacă până la urmă despotismul va câștiga, el n-are cum să dăinuie deoarece „va fi distrus" de „sărăcia națională" și de eliminarea comerțului (p. 263) și mai cu seamă că este cu neputință o împăcare între virtute, ca parte integrantă a politicii, și căutarea bogății. El își imaginează o posibilă împăcare între republicanismul politic clasic și economia politică modernă. Constant și liberalii vor găsi dilemei un răspuns (comerț sau participare politică) în reprezentare*. Marx va socoti că economia și

munca trebuie să devină singura investiţie a omului şi se va gândi să rezolve tensiunea dintre economie şi politică, dintre căutarea bogăţiei şi participarea la viaţa cetăţii, prin eliminarea branşei iluzorii, ideologice a alternativei. Scrisă într-o perioadă de joncţiune între societatea aristocratică şi societatea în care domnesc comerţul şi în curând industria (*Conditions*, p. 61), lucrarea lui Ferguson poate fi de ajutor atunci când judeci politica modernă. Gellner a extras din ea elemente care să definească societatea civilă ca fiind bazată pe o economie separată de politică şi având întâietate socială faţă de aceasta – politica poate fi chiar numită slujnica economiei – însă numai acolo unde puterea politică este centralizată şi unde nu există ideologie oficială. Războiul rece n-a fost un război al „războinicilor" (cu excepţia zonelor mărginaşe), ci al „negustorilor", un război al competiţiei economice şi nicidecum al câmpurilor de bătălie. Chiar dacă marxismul făcuse din muncă şi nu din ierarhie sau din dominaţie esenţa omului, conducerea economiei era supusă unei credinţe şi gestionarea statului socotită o virtute. Rezultatul a fost o „brutală ideocraţie centralizată" care a trebuit să se recunoască învinsă (p. 210). Istoria societăţii civile (re)începe.

Bibl.: Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge University Press, 1995; Geller, E., *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, Penguin Press, 1994.

istoricism. Doctrină care acordă istoriei o întâietate ontologică şi/sau axiologică.

ENCICL. Istoricismul cuprinde teorii opuse. Întâietatea realităţii istorice asupra raţiunii sau asupra dreptului natural, ca în Şcoala de drept istoric*, determină punerea în valoare a particularului, a ceea ce este local, şi acest istoricism are drept rezultat relativismul. Filozoful italian Benedetto Croce a teoretizat un istoricism radical conform căruia nicio faptă nu este condamnabilă sau vrednică de stimă, dar în care toate sunt „productive", ceea ce interzice orice judecată de valoare absolută. Însă istoricismul poate însemna şi credinţa în legi ale istoriei care influenţează realitatea economică, socială şi politică, tot aşa cum legile naturii influenţează materia, schimbările, prefacerile ei. În cele din urmă, istoricismul ajunge la un soi de deificare a istoriei. Acest al doilea tip de istoricism este imputat de Popper* lui Hegel* şi lui Marx*, doi autori care au criticat în mod virulent istoricismul Şcolii de drept istoric, care ţine de prima formă de istoricism. Pornind de la cu totul alte idei decât Popper, Nietzsche* critica în unul din primele sale texte ponderea istoriei în cultura şi educaţia din Germania: istoria este o „teologie disimulată", care se opune vieţii şi acţiunii. Nietzsche îi preferă religia şi mai ales arta şi proslăveşte „veselia" omului care acţionează în contrast cu „rumegarea" istoricului. El are îndeosebi în vedere ceea ce numeşte „istoria tradiţională", care proslăveşte trecutul şi vrea să-l păstreze, precum şi „istoria monumentală", comemorativă şi preocupată mai ales de efecte decât de cauze, şi instigă la o „istorie critică", ce ar avea tăria să respingă o parte din trecut. Dezbaterea despre valoarea istoriei nu poate fi despărţită de o interogaţie despre Germania care – şi acesta este punctul de pornire al primei *Consideraţii* –, în ciuda victoriei repurtate împotriva Franţei, nu există ca civilizaţie, deşi cultura – istorică îndeosebi – este foarte dezvoltată datorită

tuturor acestor tineri bătrânei ca Mommsen sau Ranke. Rolul istoriei ca disciplină este subliniat de numeroase analize ale edificării naţionale în secolul al XIX-lea: mari întreprinderi istorice (precum *Monumenta Historiae Germaniae*) sunt stâlpi culturali ai naţionalismului.

Husserl a combătut atât pozitivismul ştiinţific, care în psihologie determină o „naturalizare a conştiinţei", cât şi istoricismul, care are drept rezultat scepticismul şi relativismul: el îl critică pe W. Dilthey, care afirma că, din punctul de vedere al teoriei evoluţiei, în domeniul culturilor nu mai există o „validitate absolută" a unei religii, filozofii sau viziuni despre lume. Totuşi, Husserl nu condamnă în niciun fel istoria ca disciplină, şi nici ştiinţele, însă respinge pretenţia acestora de a refuza dreptul la căutarea înţelepciunii, care este din punctul lui de vedere o parte esenţială a habitusului uman.

Dezbaterile despre istoricism capătă, mai ales la sfârşitul secolului al XX-lea, forma unor dezbateri despre universalism şi relativism: întrebările care se pun privesc mai degrabă existenţa unor norme şi valori universale decât existenţa unor legi ale istoriei. Anumite forme de contextualism, care afirmă că un text sau o normă nu pot fi înţelese decât reaşezate în cadrul unei tradiţii sau al unui moment din istorie, nu sunt decât variante ale istoricismului relativist.

Bibl.: Croce, B., *Théorie et histoire de l'historiographie*, traducere franceză, Geneva, 1968; Husserl, E., *La Philosophie comme science rigoureuse* (1911), traducere din limba germană şi prezentare de M. de Launay, PUF, 1989; Nietzsche, F., *Considérations inactuelles. I: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; II: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Gallimard, 1990.

izonomie. Egalitate în faţa legii, termen de origine greacă format din *iso*, acelaşi, şi din *nomes*, lege.

ENCICL. Una dintre cele mai simple exprimări o aflăm din gura lui Socrate, în *Gorgias* de Platon*. Împotrivindu-se ideii lui Kallikles, după care legea celui mai puternic ar fi cea mai bună, teză pe care o regăsim şi la Trasimah în *Republica** şi conform căreia trebuie să te străduieşti să-i depăşeşti pe ceilalţi, Socrate afirmă că zeii şi oamenii sunt legaţi printr-o „comunitate"* alcătuită din prietenie* şi dreptate (*dike*). Universul este o orânduire a lucrurilor (*kosmos*) în sânul căreia, „egalitatea geometrică" (*isotes e geometrike*) este atotputernică. Izonomia se găseşte în principiul definiţiei date de Pericle cetăţii ateniene în Tucidide. O mai găsim şi în *Constituţia Spartei**, aşa cum o prezintă Xenofon, în care cetăţenii sunt definiţi ca fiind „semeni".

În *Politica*, Aristotel* insistă asupra specificităţii relaţiei politice care este, câteodată, reversibilă. Cea mai bună constituţie ar permite venirea alternativă la putere a unor indivizi asemănători pentru care a guverna alternativ este un lucru „frumos şi drept" (*Politica*, cartea VII, 3). Criticând unitatea absolută care domneşte în statul ideal al lui Platon, Aristotel scrie: „Dimpotrivă, o cetate trebuie să fie o unitate alcătuită din elemente care din punct de vedere specific se deosebesc. Iată de ce egalitatea reciprocă asigură salvarea cetăţilor [...], deoarece lucrurile trebuie să se întâmple în mod necesar aşa chiar între oameni liberi şi egali: într-adevăr, nu este cu putinţă ca toţi să

guverneze în același timp, ci vreme de un an, sau după o altă rânduială sau o anumită perioadă de timp" (*Politica*, cartea II, 1261b-1262a1, traducere de Pierre Pellegrin).

Împreună cu izologia (dreptul egal la cuvânt), izonomia poate fi socotită fundamentul unei cetăți democratice, în care una dintre problemele recurente este cea a determinării celor care intră în sfera izonomiei sau sunt excluși din ea, problemă care se referă, sub forme diferite, la sclavi, copii, femei, străini.

→ DESPOTISM.

Bibl.: Vernant, J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, 1962.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Î

înnăscut/dobândit. Opoziţia între înnăscut – competenţa cu care un organism vine pe lume – şi dobândit – ceea ce încorporează în urma învăţării – este de origine filozofică, ea se află însă în acelaşi timp în centrul preocupărilor ştiinţelor cognitive moderne.

ENCICL. A afirma că la naştere oamenii posedă o formă de cunoaştere, care poate fi inconştientă, înseamnă să-i socoteşti egali: acesta este sensul episodului din *Menon* de Platon*, în care un tânăr sclav stabileşte, prin mijlocirea întrebărilor lui Socrate, particularităţile diagonalei pătratului. Aceasta este şi convingerea lingvistului american Noam Chomsky, întemeietorul lingvisticii transformaţionale, după părerea căruia, în spatele diversităţii limbilor, găsim la toţi locuitorii competenţe similare: s-ar putea vorbi despre o înzestrare pentru limbi, care însă nu este distribuită în mod inegal. Chomsky face trimitere la Descartes, din punctul căruia de vedere raţiunea este un „instrument universal", adică pe care îl au toate fiinţele umane şi care le permite să gândească principii valide pretutindeni şi întotdeauna. Conform acestei concepţii, inteligenţa nu este atât o facultate individuală, cât o însuşire a speciei umane pe care o are fiecare individ. În felul acesta, Descartes poate fi socotit una dintre referiri în vederea unei ancorări, în firea omenească, a drepturilor omului. În ceea ce-l priveşte, Chomsky îşi proclamă angajarea politică antirasistă, antisexistă şi, pe această linie, se situează la extrema stângă a eşichierului politic american. Cu totul altele sunt ideologiile privitoare la caracterele înnăscute diferite ale indivizilor sau grupurilor, ideologii care întemeiază o doctrină a aristocraţiilor* naturale sau a presupuselor rase superioare (Le Bon*).

Teoreticienii dobândirii pun accentul pe învăţare, educaţie şi influenţa mediului. Empirismul lui Locke* se înscrie în această tradiţie. Dacă la Platon, Descartes, Chomsky limbajul este facultatea care dovedeşte caracterul înnăscut al unor competenţe, în schimb, pentru a arăta însemnătatea dobândirii, pe primul plan este socotită mai degrabă munca: din acest punct de vedere, Marx se situează în tradiţia lui Locke, insistând însă asupra dialecticii interacţiunii între om şi natură.

Transformând natura, omul se transformă pe el însuşi: denaturarea naturii este în acelaşi timp o hominizare a omului. Importanţa acordată dobândirilor şi plasticităţii omului deschide calea unui progres infinit al performanţelor umanităţii, dar poate da, de asemenea, naştere unor utopii conform cărora o nouă umanitate va fi creată de o societate nouă, cum este societatea fără clase. Concepţiile conform cărora ceea ce este dobândit poate fi obiectul unei încorporări transmisibile ereditar (concepţie care are la bază ideea falsă a unei transmiteri ereditare a caracterelor dobândite, care este doctrina lui Lamarck) şi-au găsit expresia în anumite forme de rasism (Le Bon) şi în concepţiile demiurgice, cum este cea a biologului sovietic din epoca stalinistă, Lîsenko.

Bibl.: Chomski, N., *La Linguistique cartésienne*, Le Seuil, 1969; Marx, K., *Manuscrisele din 1844*.

Înrobirea femeilor (The Subjection of Women). Text de John Stuart Mill din 1869.

ENCICL. Lucrurile sunt limpezi: subordonarea legală a femeilor de către celălalt sex este nedreaptă şi constituie o piedică în perfecţionarea umanităţii; ea trebuie, prin urmare, înlocuită cu un principiu de deplină egalitate în drepturi şi în educaţie, care va permite o „regenerare a umanităţii". Până şi în ţările (Anglia şi Franţa) în care „civilizaţia" este „înaintată" şi în care „legea celui mai puternic" nu mai constituie o normă, ea rămâne validă pentru a da un temei stăpânirii femeilor de către bărbaţi. Mill întreprinde o demonstraţie sistematică a inechităţii statutului femeilor, căutând să respingă toate argumentele posibile care încearcă să o îndreptăţească. El lămureşte şi statutul textului său, scris de un bărbat, amintind că persoanele supuse servituţii au multe piedici de trecut pentru a începe o „mişcare de emancipare" şi că este necesar ca un număr mare de bărbaţi să ia parte la această luptă căreia i se vor alătura şi femeile. Utilitarismul lui se manifestă în demonstraţia pe care o face că există „ceva bun" de aşteptat de la schimbarea pe care o cere în moravuri şi instituţii, de pildă, că „competiţia" îi va incita pe bărbaţi (masculi) să-şi folosească mai bine intelectul. Pierderea pricinuită de „descalificarea" unei jumătăţi din specia umană, tocmai atunci când trebuie sporită lupta împotriva imperfecţiunilor naturale, lasă specia umană mai săracă „în tot ceea ce dă valoare vieţii oricărui individ uman". Mill susţine că „natura" femeilor a fost grav deformată, deoarece ele trăiesc într-o „stare nenaturală". Însă „natura" aceasta, chiar dacă este diferită de cea a bărbaţilor, nu este inferioară. Astfel, „nervozitatea" femeilor este un produs al educaţiei lor într-un univers mărginit în care emoţiile sunt chemate să joace un rol însemnat: dispariţia „isteriei" (ghilimelele sunt puse de Mill) de când nu mai este la modă este semnul acestui fapt (noi ştim însă că moda aceasta a revenit ulterior la Paris cu Charcot, la Nancy cu Bernheim şi la Viena cu Freud, care îi va schimba semnificaţia). Crescute asemenea fraţilor lor, făcând mai ales exerciţii fizice în aer liber, numărul femeilor emotive nu ar fi mai mare decât al bărbaţilor. Mill discută despre prejudecăţile vremii sale (care reapar însă sub diverse înfăţişări), de pildă aceasta: întrucât creierul femeilor ar fi mai mic decât al bărbaţilor, acestea nu s-ar putea ocupa decât de „lucruri neinsemnate". Dacă nu contestă posibilitatea

existenţei unor „diferenţe" naturale, el socoteşte, în schimb, că „deosebirea" între educaţia bărbaţilor şi cea a femeilor le accentuează. În căsătorie, „diferenţa" nu este dăunătoare şi nu determină o „diversitate de interese", ci o „identitate de interese", doar dacă diferenţa aceasta are la bază o inferioritate, ca în cazul căsătoriei actuale în care femeia are din punct de vedere juridic statutul unei sclave şi chiar mai rău, deoarece ea trebuie, suferind astfel o degradare, să se supună cerinţelor „satisfacerii animale" a masculului.

Femeia este victima unei „excluderi" asemenea celei care se întemeiază pe „culoare", „rasă", religie în unele societăţi în care nu domneşte lumina, sau care are drept temei „naţionalitatea" în ţările cucerite. Pe de altă parte, Mill foloseşte mereu, ca să lămurească statutul femeii în familia* modernă, un model politic, cel al tiraniei* sau al despotismului*: inegalitatea între bărbat şi femeie, care, după Aristotel*, este înscrisă în natură, în vreme ce egalitatea între cetăţenii liberi dintr-o cetate constituţională realizează natura politică a omului, este pentru Mill un fapt de instituţie. Am putea compara analiza lui cu cea făcută de Simone de Beauvoir, care se împotriveşte oricărui esenţialism şi reduce la minimum ideea despre natura femeii.

→ *AL DOILEA SEX;* BENTHAM; FAMILIE; *WOLLSTONECRAFT.*

Bibl.: *The Subjection of Women,* în *On Liberty and Other Writings,* Cambridge University Press, 1991.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

J

jihad. Termen arab care înseamnă „război sfânt" sau „război legal".

ENCICL. Forma de expansiune a islamului a fost jihadul, ceea ce îl deosebeşte în mod radical de modul în care s-a extins creştinismul în Imperiul roman, aşa cum arată Bernard Lewis. Avântul luat de islam, de la moartea lui Mahomed (632) până la bătălia de al Poitiers (732), urmează, după părerea lui Watt Montgomery, nu atât logica unei expansiuni religioase, cât căutarea prăzii. Termenul *jihad* nu înseamnă neapărat violenţă organizată, a cărei formă tipică la triburile arabe a fost incursiunea, el mai poate însemna „a face un efort" (Coran, XVI, 110/111). Întrucât Constituţia Medinei* prevăzuse că musulmanii trebuie să fie solidari între ei, convertirea unui trib arab, intrarea lui în *umma*, îl punea la adăpost de atacuri. În felul acesta, cei care nu erau cu Mahomed erau împotriva lui, însă pentru triburile nearabe (evrei, creştini) exista posibilitatea unui statut de grup protejat. Situaţia aceasta este o posibilitate care defineşte unul dintre registrele de funcţionare ale islamului.

→ IBN TAYMIYYA; RĂZBOI CIVIL/RĂZBOI EXTERN.

Bibl.: Lewis, B., „Europe, Islam et société civile", în *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Gallimard, 1991.

K

Kant (Immanuel). Filozof german (1724–1804).

ENCICL. Revoluţia franceză a stârnit, scrie Kant în 1796 în *Conflictul dintre facultăţi*, în rândul tuturor „spectatorilor o simpatie prin năzuinţe care frizează entuziasmul". O asemenea manifestare de entuziasm comporta o primejdie (şi este adevărat că anul 1789 a dat imediat naştere unor sentimente contrarevoluţionare în rândul principilor europeni). În ceea ce îl priveşte pe Kant, entuziasmul stârnit de spectacolul revoluţiei unui „popor plin de spirit", şi oricare ar fi fost după aceea costul în mizerie şi atrocităţi al acestei revoluţii, este indicele unei „dispoziţii morale a neamului omenesc". Entuziasmul este în afara oricărui interes şi este legat de un ideal: Revoluţia franceză a lăsat să se întrevadă ceva „sublim" (noţiune conceptualizată mai ales în *Critica puterii de judecată*, cartea II, „Analitica sublimului"), un fel de întrezărire a infinitului, aşa cum îl oferă călătorului spectacolul abisurilor şi piscurilor Alpilor. Constituirea unui popor în republică*, ceea ce semnifică deopotrivă opoziţie faţă de despotism* şi o ordine politică ce respinge principiile războiului ofensiv, asigură, măcar „în mod negativ, progresul neamului omenesc, în ciuda întregii lui activităţi, garantându-i că, cel puţin, nu va întâlni piedici în calea progresului".

După părerea lui Kant, omul nu este închis într-o mecanică a instinctelor, fie ele pozitive sau negative (aceasta este o idee centrală în *Tratatul de pedagogie*). Răul nu este înrădăcinat în om, astfel încât educaţia ţinteşte întâi de toate nu atât să smulgă principii rele, cât să călăuzească (şi de aici importanţa disciplinei pe băncile şcolii) şi să instruiască. Dacă fiecare generaţie o educă pe următoarea, o formă de progres cumulativ al umanităţii devine cu putinţă. Vocaţia binelui, dacă este caracteristică umanităţii ca totalitate, îi este proprie şi fiecărui om în parte. În acelaşi sens, Kant respinge concepţiile care ar împărţi omenirea în grupuri rasiale diferite (chiar dacă, conform teoriilor vremii sale, el foloseşte termenul rasă) şi afirmă: „nu există deloc specii diferite de oameni", diversitatea omenirii se datorează unor efecte de mediu, însă ea nu creează grupuri ierarhizabile. Doctrină a egalităţii

în sânul speciei umane, care scoate la iveală cu şi mai multă limpezime prejudecata lui Kant în privinţa femeilor, pe care le exclude, împreună cu copiii, de la cetăţenie, din motive „naturale". Kant a dat totodată teoriei contractului originar, elaborţă mai întâi de Rousseau, şi Revoluţiei franceze (cea din 1789, nu cea care votat moartea regelui) o conceptualizare care le-a sporit abstracţia, înlesnindu-le, în acelaşi timp, răspândirea şi a concentrat, chiar prin acest fapt, atacurile celor care au reproşat Revoluţiei franceze universalismul şi cosmopolitismul. Un profesor de filozofie kantian, ale cărui cuvinte pun stăruitor în valoare existenţa unei umanităţi şi a unor idealuri universale, pricinuieşte smulgerea, catastrofală, din solul loren a eroilor, negativi şi perverşi, din romanul lui Barres, *Dezrădăcinaţii*. În schimb, teoreticianul socialist austriac Otto Bauer găseşte în opera lui Kant definiţia comunităţii*, care îi permite să construiască o teorie originală despre naţiune (căreia „austro-marxismul" îi datorează specificitatea şi celebritatea). Bauer îşi închipuie, într-adevăr, un statut politico-cultural deteritorializat pentru grupurile naţionale: existenţa popoarelor nu are nicio legătură cu locul pe care îl ocupă în spaţiu, însă o naţiune poate fi caracterizată ca o „comunitate" de caracter, ieşită dintr-o comunitate de destin. (Teoria aceasta va fi importată în Rusia îndeosebi de militanţii din Bund împreună cu noţiunea de „autonomie culturală", care va stârni mânia lui Lenin şi a lui Stalin.) Pentru a înţelege sensul comunităţii naţionale a austromarxiştilor trebuie să ne referim nu atât la vreun text politic al lui Kant, ci la un pasaj din *Critica raţiunii pure*: „Cuvântul comunitate [*Gemeinschaft*] este echivoc în limba germană şi poate însemna deopotrivă *communio* sau *commercium*. Noi îl folosim aici cu sensul din urmă, acela al unei comunităţi dinamice, fără de care însăşi comunitatea locală (*communio spatii*) n-ar putea fi vreodată cunoscută în mod empiric" („Analitica transcedentală, analogia a treia"). În pasajul de unde provin aceste rânduri, Kant teoretizează fizica lui Newton, în care corpurile acţionează şi reacţionează unele asupra celorlalte, la distanţă. Iar Bauer defineşte comunitatea ca „o interacţiune reciprocă profundă" (*Chestiunea naţionalităţilor*, volumul I, p. 140). Alianţa dintre marxism şi kantianism, Bauer nefiind nicidecum un caz izolat în social-democraţia vremii sale, sfârşeşte prin a propune un statut despre care am putea spune că este nepolitic faţă de naţiune: „Puterea de a satisface nevoile culturale trebuie să fie garantată din punct de vedere juridic naţiunilor pentru ca populaţia să nu fie silită să se împartă în partide naţionale, pentru ca certurile naţionale să nu facă imposibilă lupta de clasă" (*id.*, p. 324).

→ CETĂŢENIE; *MARXISMUL ŞI CHESTIUNEA NAŢIONALĂ*; POSTMODERNISM; *PROIECT DE PACE VEŞNICĂ*.

Bibl.: Multiple ediţii din Kant, mai ales la Editura Vrin, în colecţia „La Pléiade" la Editura Gallimard, dintre care unele texte sunt reluate în colecţia „Folio".

L

Le Bon (Gustave). Scriitor francez (1841–1931).

ENCICL. Medic militar în timpul Războiului din 1870, a făcut carieră ca poligraf şi coordonator de colecţie, celebră pe vremea aceea. Dintre cărţile sale, cea mai răspândită şi citită în întreaga Europă (tradusă, de pildă, în limba rusă în 1898) este *Psihologia mulţimilor*, prin care se înscrie în curentul „dreptei revoluţionare" născută în contextul boulangismului şi al Afacerii Dreyfus. Hrăniţi cu un darwinism elementar, recitind istoria Revoluţiei franceze ca pe un fenomen de religiozitate negativă şi ameninţătoare, intelectualii aceştia, mai mult sau mai puţin savanţi, nu sunt din această pricină monarhişti sau tradiţionalişti, ci mai degrabă autoritari şi pozitivişti. Le Bon respinge toate instituţiile specifice societăţilor democratice de masă, de la Curtea cu juri până la Parlament, trecând prin sindicate. El se sprijină, atunci când este cazul, pe lucrările sociologilor şi criminaliştilor italieni (cum sunt Cesare Lombroso şi Scipio Sighele, pozitivişti şi situaţi, din punct de vedere politic, la stânga). Psihologia mulţimilor* şi sociologia sa sunt rasiale (el afirma existenţa raselor) şi rasiste (ele stabilesc inegalitatea raselor). Le Bon, care, în Războiul din 1870 a făcut parte din cavalerie, se bazează pe o dublă observaţie empirică de psihologie animală: caii pot fi dresaţi prin repetarea unei acţiuni însoţită de o recompensă şi sunt predispuşi să imite anumite comportamente. La fel se întâmplă şi la oameni, rasele fiind rezultatul întipăririi fizice şi ereditare a unor dresuri care produc un inconştient specific fiecăruia. În cadrul fenomenelor cu mulţimi nu dăinuie decât nucleul cel mai bine înrădăcinat în fiinţa rasei, care se dezvăluie în întreaga sa puritate (inconştientul este tot mai sărac şi primitiv pe măsură ce înaintăm spre sud, punct de vedere pe care va trebui să-l modifice odată cu Războiul din 1915 şi necesitatea de a înfiera „germanismul"). În mulţime, fenomenele de contagiune sunt masive. De aceea el afirmă că mulţimea, sălbatică şi feminină, aşteaptă un conducător.

Freud*, care nu este ostil, ci favorabil, democraţiei care se instaurează progresiv în timpul vieţii sale în Imperiul austro-ungar, dar care ştie cât este acesta de

fragil, deoarece suportă în mod dramatic amploarea căpătată de totalitarismul nazist, l-a folosit pe Le Bon ca material pentru teoretizarea mulţimii, de fapt mai degrabă a maselor organizate, întrucât el studiază partidele politice şi mai ales armata şi Biserica. Însă teoria inconştientului freudian este foarte îndepărtată de cea a lui Le Bon. Schumpeter, criticându-i exagerările, îl citează în mod pozitiv pentru că „a dat o lovitură serioasă teoriei naturii omeneşti pe care se bazează doctrina clasică a democraţiei şi legenda democratică a revoluţiilor".

Bibl.: Le Bon, G., *L'Equitation actuelle et ses principes*, 1892 (reeditată de Jean-Michel Place); *Psychologie des foules*, 1895, Felix Alcan (reeditată în colecţia „Quadrige", PUF); Schumpeter, J., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, cap. 11, 3; Sternhell, Z., *La Droite révolutionnaire en France*, Le Seuil, 1978.

legalitate. Conformitate cu legea pozitivă.

ENCICL. Legalitatea trebuie să fie deosebită de legitimitate*. Prima înseamnă conformitate faţă de o normă a dreptului pozitiv, care se poate opune unui comandament cu o validitate superioară (de pildă, obligaţia militară legală poate fi contestată în numele moralei evanghelice). În teoretizarea făcută de Max Weber există o formă de legitimitate* în care un ordin trebuie executat, deoarece emană de la un individ sau de la o instituţie abilitată de un regulament să emită ordine decurgând dintr-un regulament.

Controlul legalităţii este unul dintre principiile statului de drept*.

Legătura între legalitate şi scriere, aceasta fixând o constituţie* sau un contract*, atât de strânsă în birocraţia* modernă, era cunoscută încă de pe vremea lui Platon (în *Politicul*) şi a lui Aristotel (*Etica nicomahică*, cartea VIII, cap. 13).

→ AUTORITATE; DOMINAŢIE; LEGITIMITATE; *POLITICUL*; STAT DE DREPT.

legătură socială. Principiu care fundamentează relaţiile dintre oameni. Formula apare în prima versiune a *Contractului social* de Rousseau („Manuscrisul de la Geneva").

ENCICL. Legătura socială împiedică împrăştierea* oamenilor. Cicero vorbeşte despre legătura (*vinculus*) care îi ţine pe oameni adunaţi în cetate: legea şi justiţia. Din punctul lui de vedere, viaţa socială are la bază un soi de instinct gregar, ipoteză pe care o găsim la Aristotel sau la stoici. Sfântul Augustin defineşte cetatea lui Dumnezeu ca pe o comunitate în care oamenii sunt uniţi cu Dumnezeu într-o „societate sfântă" prin „jertfă" (*Cetatea lui Dumnezeu*, cartea X, 6). Rousseau* insistă asupra artificialităţii sociabilităţii omului, care nu există în starea de natură*, însă socoteşte „legătura socială", care este formată din tot ceea ce este comun în „diferitele interese" particulare (*Despre contractul social**, cartea I, 1), condiţia de posibilitate a societăţii. Dacă „legătura socială" nu se mai află înscrisă în inimi ca temei al unui stat în care „interesul comun" predomină şi în care „societăţile mici" n-au nicio influenţă asupra celei mari, atunci statul este ameninţat de ruină (*Despre contractul social*, cartea IV, 1). Teoretizând, pornind de la lingvistică şi de la Freud, psihanalistul Jacques Lacan a definit patru tipuri de „discursuri", pe

care la descrie ca pe niște „legături sociale": discursul istericului, al stăpânului, al analistului, al universitarului. Toate aceste „discursuri" sunt formate din elemente diferite (S_1 „semnificantul principal, S_2 știința, S supusul, *a* „plusul-de-folosință), care ocupă patru poziții relative unele față de altele (a agentului, a celuilalt, a adevărului și a producției), fiecare „discurs" transformându-se într-un alt discurs prin schimbarea locului diferitelor elemente

agent	celălalt
adevăr	producție

În felul acesta, în discursul stăpânului, S_1 (semnificantul principal, care aici este semnificantul stăpânului și totodată stăpânul ca stăpânitor al semnificanților: el vorbește și [se] impune [prin] limbaj) se află în poziția principală de agent și comandă celuilalt (sclavului, care se supune ordinelor sale: în forma sa nudă, semnificantul principal este cuvântul de comandă de tipul: Muncește!), ceea ce este produs este un plus-de-folosință (bunuri, de care stăpânul se folosește); adevărul producerii folosinței pentru stăpân de către sclav se găsește în supus, care aici este atât supus (sclav), cât și deținător al adevărului stăpânului (stăpânul are folosință prin mijlocirea sclavului) ale cărui putere și folosință sunt condiționate de munca sclavului dominat.

Discursul stăpânului după Lacan:

$$S_1 \rightarrow S_2$$
$$\overline{S} \rightarrow \overline{a}$$

Este formalizată în felul acesta relația între stăpân și sclav, așa cum este teoretizată de Hegel (*Fenomenologia spiritului*). Discursul istericului este pentru psihanaliza lacaniană – la acest punct fidelă lui Freud – discursul specific al supusului în măsura în care este afectat de limbajul din discursul celuilalt, de unde își trage obârșia inconștientul. În discursul istericului, termenii ocupă un loc decalat cu un rând la dreapta față de discursul stăpânului.

Discursul istericului după Lacan:

$$S \rightarrow S_1$$
$$\overline{a} \rightarrow \overline{S}_2$$

În isterie, inconștientul vorbește cel dintâi, el este cauză și cauzează semnificanți (în vise, simptome, dar în mod deosebit pe corp, care se crispează și pe care se înscriu stigmatele dorinței sale imposibile), semnificanții istericului produc o știință (a psihanalistului, dacă urmărim istoria originii psihanalizei așa cum o narează Freud).

Fără să pretindă a face o teoretizare sistematică a vieții sociale (Lacan nu este un filozof, nici creator de doctrină), elaborarea lacaniană, în afara faptului că dovedește că nu există nicio barieră importantă între normal și patologic, ci o diferență de structură, pune în lumină rolul supusului din inconștient în diferitele tipuri de legături sociale.

Bibl.: Freud, S., *Cinq Leçon sur la psychanalyse*, Payot, 1966; Lacan, J., *Radiophonie* (1970), în *Scilicet*, nr. 2/3, 1970.

„Legea de fier a oligarhiei". Formulă a sociologului Roberto Michels, care denumește un mecanism implacabil, care face să apară oligarhii în fruntea organizațiilor democratice.

ENCICL. Sociologul german Roberto Michels, inițial discipol al lui Max Weber, a crezut că poate stabili această lege mai întâi pentru partidele politice într-o lucrare cu acest titlu din anul 1911.

Sociologii contemporani ar vorbi de un efect pervers sau mai exact emergent, care ar fi valabil pentru orice organizaţie în mod formal similară, adică alcătuită din numeroşi indivizi şi având nevoie de un grup de profesionişti desemnaţi în mod democratic prin dezbateri şi alegeri, care să o facă să funcţioneze. Procedurile acestea îi avantajează pe militanţii care sunt adevăraţi profesionişti ai manipulării cuvântului (avocaţi, ziarişti) în dauna masei de muncitori aderenţi, aşa cum vedem că s-a întâmplat la începutul secolului al XX-lea în partidul socialist german, al cărui membru a fost o vreme şi Michels. Un grup de conducători, relativ restrâns şi neschimbat, deţin puterea chiar pe motivul cerinţei organizaţionale a diviziunii muncii* şi a funcţionării democratice a partidului. De unde concluzia, pesimistă, a lui Michels, care se înscrie într-o întreagă tradiţie de critică a democraţiei* pe baza pseudolegilor sociologice care funcţionează ca nişte dictaturi impersonale: poţi prea bine să ai socialişti, dar nicidecum socialism. El va suferi consecinţele apropiindu-se de fascism în partea a doua a carierei sale, care se va desfăşura în Italia.

Michels nu ţine seama de sistemul politic global în cadrul căruia putem constata că unele partide cu programe şi funcţionare nedemocratică sunt, totuşi, agenţi ai democraţiei. Legea denunţată de Michels nu se referă la partidele de tip leninist în care oligarhia de la putere nu este rezultatul unor efecte perverse nedorite, ci rezultă dintr-un proiect organizaţional care socoteşte „unitatea de voinţă"* o valoare superioară.

→ ARISTOCRAŢIE; OLIGARHIE.

Bibl.: Michels, R., *Partis politiques*, traducere franceză de S. Jankélévici, Champ, Flammarion, prefaţă de R. Rémond. (Această ediţie este tradusă, şi nu totdeauna în mod fidel, după originalul german din 1911. Michels a dat o a doua ediţie a cărţii sale în 1924.)

legislator. Producător de lege.

ENCICL. Parlamentele care votează legea sau poporul care îşi exercită nemijlocit suveranitatea* sunt legiuitori. El este totodată întemeietorul legislaţiei unei cetăţi, în acest sens, termenul este echivalent cu nomotet*.

legitimitate. Caracter a ceea ce este conform cu o normă sau cu un principiu socotite superioare ca validitate.

ENCICL. În Franţa, o tradiţie politică specifică este desemnată drept legitimă deoarece îl recunoştea ca suveran legitim pe Ludovic al XVIII-lea aflat în exil şi contesta monarhia ieşită din Revoluţia din iulie 1830, care l-a adus pe tron pe Ludovic Filip. Legitimismul este urmaşul ultracismului (ilustrat de Joseph de Maistre, de Bonald şi de tânărul Lamennais) din anii 1815–1830. Împărţirea în orleanişti (Casimir Périer, Guizot) şi legitimişti era deosebit de puternică. Ea a determinat slăbirea monarhiştilor în anii 1870, contele de Chambord, legitimist, făcând dovada unei intransingenţe deosebite şi contribuind astfel la stabilitatea Republicii. Legitimiştii şi orleaniştii constituie împreună cu bonapariştii una din cele trei mari familii ale dreptei, conform analizei lui René Rémond.

Conceptul de legitimitate şi cel de legitimare, care pune accentul pe procesul de obţinere a legitimităţii, au o importanţă deosebită în teoria dominaţiei* a lui Max

Weber: executarea unui ordin (care înseamnă altceva decât supunerea oarbă faţă de o ameninţare) presupune recunoaşterea dreptului celui (persoană sau instituţie) care dă ordinul de a-l emite. Pierre Bourdieu şi Jean-Claude Passeron (1970) acordă un rol hotărâtor legalităţii, care se bazează pe „disimulare" şi „nerecunoaştere" în cazul „violenţei simbolice", al cărei monopol legitim aparţine şcolii, şi al „violenţei fizice", al cărui monopol aparţine statului. Într-o analiză comparativă a lui Durkheim, Marx şi Weber, ei sunt de părere că „Weber se opune atât lui Durkheim, cât şi lui Marx, prin aceea că este singurul care îşi alege în mod lămurit drept obiect contribuţia specifică pe care reprezentările de legitimitate o aduc exercitării sau perpetuării puterii", însă Weber nu-şi poate pune întrebări, asemenea lui Marx, în legătură cu funcţiunile pe care le îndeplineşte în „raporturile sociale necunoaşterea adevărului obiectiv al acestor raporturi de forţe" (*La Reproduction*, p. 19).

Teoria legitimităţii puterii la Bourdieu şi Passeron îşi are locul ei într-o concepţie despre „formaţiunea socială" ca „sistem de raporturi de forţe şi de sensuri între grupuri şi clase" (*id.*, p. 20). Impunerea recunoaşterii culturii dominante drept cultură legitimă, precum şi aceea, corelativă, a ilegitimităţii arbitrarului cultural caracteristic claselor dominante îşi are resortul în „excludere", a cărei forţă simbolică maximă este atinsă atunci când capătă forma unei autoexcluderi (p. 57). Împărţirea legitimitate/ilegitimitate dă, prin urmare, un „sens" unui proces de raport de forţe ascuns ca atare. Una dintre dificultăţile acestui tip de construcţie este aceea că, după ce „forţa" şi „sensul" au fost despărţite, trebuie făcut în aşa fel încât să fie unite din nou. Misiunea aceasta îi revine şcolii (fără ca acesta să fie obiectivul ei sau dorinţa agenţilor ei): ea este locul unde se „legitimează ordinea socială", adică împărţirea societăţii în clase, reproducându-se aidoma deosebirile de clasă socială, fapt care cere deopotrivă recunoaşterea legitimităţii sociale a şcolii (ceea ce presupune nerecunoaşterea rolului ei social în perpetuarea împărţirii în dominanţi şi dominaţi) [pp. 245–248]. Am putea spune că această analiză instituie cea mai banală opoziţie între grupurile ştiutoare de carte: deosebirea între cei care ştiu şi cei care nu ştiu, cei dintâi dispunând, în această analiză, de o supralegitimitate, deoarece cunoaşterea lor este o percepţie bazată pe faptul că ceilalţi nu cunosc.

→ PUTERE.

Bibl.: Bourdieu, P. şi Passeron, J.-C., *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970; Rémond, R., *Les Droites en France*, Aubier, 1982.

Lenin (Vladimir Ilici Ulianov, zis). Revoluţionar rus (1870–1924).

ENCICL. Chiar dacă se discută despre dărâmarea sa încă din 1997, mormântul lui Lenin a rămas în Piaţa Roşie în ciuda prăbuşirii, în 1991, a sistemului al cărui prim teoretician şi conducător fusese. Mumia îi este folosită însă mai mult ca simbol de întrunire al nostalgicilor fostei URSS, decât ca sursă de inspiraţie.

Lenin a inventat o nouă formă politică: partidul-stat şi a teoretizat necesitatea dictaturii partidului unic ca echivalent la dictatura proletariatului*, imaginată de Marx* ca fază de tranziţie între capitalism

şi socialism. Două teze definesc funcţiile şi funcţionarea partidului: partidul este un multiplicator de forţe; partidul este deţinătorul adevărului politic. Politica este raport de forţe (şi nu reprezentare*): partidul, sporind forţa prin organizare după principiul unităţii de voinţă*, transformă raportul de forţe în favoarea proletariatului şi în detrimentul autocraţiei. Întrucât aceasta este o frână în calea dezvoltării capitalismului (chiar dacă dezvoltarea capitalismului în Rusia este ireversibilă la sfârşitul secolului al XIX-lea, în pofida a ceea ce cred populiştii*), ea nu permite apariţia unei burghezii luminate asemenea celei din Occident. În Rusia nu a existat o burghezie revoluţionară, spre deosebire de cele petrecute în Franţa, de pildă. Prin urmare, schema dezvoltării conştiinţei de clasă a clasei muncitoare, descrisă de Marx în 1848, nu este valabilă în Rusia, unde muncitorii nu au de-a face cu o burghezie luminată. Conştiinţa de clasă trebuie să le vină din afară, adică de la partidul social-democrat.

Aşadar, fără partid n-ar exista lupta de clasă, din pricina lipsei unei conştiinţe de clasă şi a capacităţii de a lupta. Partidul este condiţia care face posibilă revoluţia. Pentru ca el să-şi poată îndeplini sarcinile, trebuie să-i fie menţinute unitatea şi puritatea: epurarea* elimină elementele perturbatoare, indisciplinate precum şi pe cei care se împotrivesc adevărului deţinut de partid.

Toată această doctrină n-are prea mare legătură cu funcţionarea haotică, gâlcevitoare, proceduristă a marxiştilor radicali dinainte de 1917, când o bună parte dintre ei (printre care de cele mai multe ori şi Lenin) trăiesc izolaţi în mici grupuri exilate. Este totuşi vorba de idealuri regulatoare despre care Lenin vorbeşte neîncetat în articole şi în broşuri, în discursuri rostite în faţa comitetelor centrale şi în rapoarte pentru diferite comisii. Şi care îi vor determina programul când bolşevicii vor lua puterea. Obiectivele şi metodele vor rămâne aceleaşi, însă la scara întregii Rusii. Societatea este socotită, cel puţin în prima etapă a revoluţiei, o imensă uzină, care trebuie să fie organizată după un principiu centralizator eficace din care trebuie eliminate instituţiile şi grupurile sociale, rămăşiţe ale vechiului regim. Aşa se explică, de pildă, în 1918, declanşarea unei cruciade de exterminare a chiaburilor care „sug sângele poporului" sau dispoziţiile de a lichida cât mai mulţi popi cu putinţă în 1922, profitând de faptul că atenţia oamenilor era abătută de foamete. Amestecul metodelor preluate de la modul de funcţionare al uzinelor capitaliste, de la armată şi de la normele de igienă publică este făcut în numele unei idei despre o umanitate regenerată şi un viitor luminos.

Numai că soluţiile preconizate nu aduc rezultatele scontate: Lenin se aştepta la un avânt datorat unei gestiuni economice bazate pe contabilitate şi verificare, conform unui model preluat de la procedurile economiei de război a Germaniei din anii 1914–1918. Or, sistemul funcţionează foarte prost şi Lenin nu dă vina pe intervenţia străină şi pe nenorocirile războiului civil (chiar dacă acestea fac parte din temele propagandei). El atrage însă atenţia că lupta de clasă se ascute după luarea puterii (de pildă, în volumul XIX, p. 395) şi caută o soluţie în întărirea centralizării partidului prin concentrarea hotărârilor administrative, economice, politice în mâinile câtorva sute de militanţi de încredere.

În acest sens, ca şi prin obişnuitul elogiu adus ultraviolenţei, el a pus pe picioare elementele sistemului în cadrul căruia Stalin avea să se manifeste drept cel mai strălucit leninist.

→ MAO ZEDONG; POPULISM; „RĂZBOIUL ÎNSEAMNĂ CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE"; TEROARE.

Bibl.: Colas, D., *Le Léninisme. Sociologie et philosophie politique du léninisme*, PUF, 1982; Lenin, *Opere*, Paris, Moscova, 47 volume.

Leviathan. Tratat despre materia, forma şi puterea republicii ecleziastice şi civile. Lucrare a filozofului englez Hobbes, redactată în limba engleză şi publicată în 1551 (tradusă în limba latină în 1668).

ENCICL. *Leviathan* descrie una din formele de trecere de la starea de natură* la societatea civilă* (sau politică). În starea de natură oamenii sunt egali: fiecare om are destulă putere să ucidă alt om, niciun om nu are destulă putere să se ferească de un atac mortal. De aici ia naştere o teamă universală. În situaţia aceasta nu se poate găsi un punct de echilibru: oamenii se sfâşie între ei din cauza a trei motive de înfruntare: rivalitatea, neîncrederea, mândria sunt trei pasiuni fundamentale care pun în cauză profitul, securitatea şi reputaţia oamenilor. Atâta vreme cât nu trăiesc ascultând de o „putere comună" care să-i ţină în frâu, ei poartă război, un război pe faţă sau latent, „război al tuturor împotriva tuturor" în care nu există lege şi deosebire între drept şi nedrept, nici proprietate. În această stare, fiecare este stăpânit de propriile pasiuni, însă raţiunea este activă şi permite luarea în calcul a faptului că moartea precoce este o certitudine care decurge din viaţa în starea de natură. Pentru a dobândi siguranţa, oamenii trebuie să renunţe la dreptul pe care îl au asupra oricărui lucru şi să se mulţumească cu tot atâta libertate faţă de ceilalţi, câtă îngăduie ei înşişi celorlalţi faţă de ei. Aşadar, fiecare, în cadrul unei tranzacţii generale, transmite celorlalţi beneficiul dreptului său. O transmitere mutuală se numeşte contract. O convenţie nu poate fi efectivă decât dacă există în mod statornic ameninţarea cu o pedeapsă prin sabie în caz de nerespectare. Trebuie, aşadar, ca oamenii să-şi încredinţeze întrega putere şi forţă unui singur om sau unei singure adunări. Această putere comună „asumă personalitatea" fiecăruia în sensul în care fiecare îşi supune voinţa* şi puterea de judecată acestei persoane. Totul se petrece ca şi când fiecare ar spune fiecăruia: „îl autorizez pe acest om sau această adunare şi las în mâinile lui dreptul de a mă conduce eu însumi cu condiţia ca şi tu să-ţi laşi dreptul în mâinile lui şi să autorizezi toate acţiunile lui în acelaşi chip". Contractul care fundamentează cetatea hobbesiană nu este, prin urmare, un contract care să poată fi situat într-un anumit moment din istoria umanităţii sau a unei republici*: el face trimitere la un timp logic a cărei prezumţie îngăduie fundamentarea legitimităţii puterii politice a unui suveran absolut şi propune norme pentru a evolua.

Dacă *Leviathan* este o legitimare a monarhiei absolute*, este oare aceasta o formă de putere totalitară, aşa cum a fost acuzat Hobbes? El afirmă că unitatea republicii înseamnă mai mult decât un consens sau o concordie, înseamnă „o unitate reală a tuturor": devorarea individului de către statul căpcăun? Băgăm

totuşi de seamă că pe frontispiciul ediţiei originale a *Leviathanului* se află un uriaş încoronat al cărui corp este alcătuit dintr-o mulţime de omuleţi: statul hobbesian nu este holist ci individualist*. În acelaşi sens, alienarea individuală în suveran nu este necondiţionată: dacă autoritatea politică, în loc să aducă pacea şi să elimine războiul tuturor împotriva tuturor, ar însemna o ameninţare pentru supuşi, atunci termenii contractului (cedarea unei părţi din libertate în schimbul siguranţei) ar fi denaturaţi şi legăturile din interiorul comunităţii politice rupte: supusul statului hobbesian păstrează un drept inalienabil la viaţă.

Punerea în valoare a rolului statului îl determină pe Hobbes să teoretizeze că acesta este de „drept divin". Nu pentru că ar fi instituit de Dumnezeu, ci pentru că funcţia sa de ocrotire a vieţii îi conferă o formă de sacralitate. Invers, dacă facem referinţă la anumite amănunte din *Leviathan,* care este un tratat teologico-politic, aşa cum arată şi subtitlul, religia ar trebui socotită de „drept public". Într-adevăr, divergenţele religioase sunt o ameninţare la adresa unităţii statului şi l-ar putea face să regreseze către starea de natură: războaiele religioase din secolul al XVI-lea, revoluţia engleză din secolul al XVII-lea dovedesc faptul că societatea poate fi fărâmiţată şi împinsă spre o conflagraţie generalizată de neînţelegeri religioase. Pentru a evita ca aşa ceva să se întâmple ar trebui ca autoritatea politică să fie totodată autoritate religioasă, ceea ce monarhia nu a acceptat, deoarece în ciuda creării unei Biserici naţionale, ea nu a revendicat nicio competenţă în ordinea credinţei.

Să ne întoarcem la frontispiciul *Leviathanului,* uriaşul alcătuit din miriade de omuleţi poartă o coroană pe cap, o spadă în mâna dreaptă şi o cârjă de episcop în cea stângă: suveranul domneşte atât temporal, cât şi spiritual, el este politic şi hierocratic. Printre cei care au reluat, în mod explicit, punctul de vedere al lui Hobbes – în starea de natură oamenii nu au niciun drept şi acesta nu le poate fi garantat decât odată cu ivirea unui suveran – se va distinge în mod radical Spinoza*, care va susţine necesitatea libertăţii de conştiinţă şi de cult în cetate. → *DISCURS DESPRE ORIGINEA ŞI TEMEIURILE INEGALITĂŢII DINTRE OAMENI.*

Bibl.: Hobbes, *Leviathan*, traducere din limba engleză de F. Tricaud, Sirey, 1971.

libido dominandi, formulă latină care înseamnă: dorinţa de a domina.

ENCICL. *Libido dominandi,* care s-ar mai putea traduce şi prin formula nietzscheeană „voinţa de putere" este, după părerea Sfântului Augustin*, tipică pentru Imperiul roman şi conducătorii săi, chiar dacă s-a manifestat mai întâi în Asiria. *Libido dominandi,* care poate avea şi alte nume („poftă de putere", *cupiditas regni*), determină, îndeosebi, războaiele de cucerire. După părerea lui Augustin, dorinţa (*libido*), al cărei model este dorinţa sexuală, scapă de controlul subiectului (unul din semnele căderii este acela că omul nu-şi poate stăpâni erecţiile). Voluptatea, ca şi mânia, aflate în părţile vicioase ale sufletului, trebuie moderate de spirit şi raţiune (după modelul lui Platon*). Cetatea pământeană este „dominată de dorinţa de a domina" (*Cetatea lui Dumnezeu**, cartea XIV, 28). Dorinţa aceasta lipseşte, desigur, din cetatea lui Dumnezeu, în care fiecare „slujeşte mutual din

caritate, căpeteniile conducând, supuşii dând ascultare". Uneori, în cetatea pământeană, dorinţa aceasta poate scădea: este cazul domniei împăratului Augustus, când s-a instaurat o pace care prefigura regimul din cetatea cerească. Invers, când dorinţa aceasta nu este ţinută în frâu şi justiţia este „suprimată", atunci trebuie să vorbim de tâlhărie (*latrocinium*) [cartea IV, 4]. Totuşi, chiar şi suveranii mânaţi numai de voinţa de a domina, chiar până la cruzime, ca Nero, au primit puterea suverană prin providenţa lui Dumnezeu, care i-a socotit pe oameni vrednici de un asemenea tiran (*id.*, cartea V, 19).

După părerea lui Spinoza* (*Tratatul politic*, cap. V, paragraful 7), Machiavelli, în *Principele**, ar fi arătat tot ceea ce un monarh mânat de „dorinţa de a domina" trebuie să întreprindă pentru a păstra puterea. Se deschide în felul acesta o teorie politică în care pasiunile sunt materialul pe care trebuie să-l prelucreze politicul: după părerea lui Spinoza, o cetate dreaptă poate funcţiona printr-o folosire raţională a pasiunilor.

Locke (John). Filozof englez (1632–1704).

ENCICL. Locke şi-a dobândit notorietatea după „glorioasa revoluţie" engleză din 1688 în urma publicării unui şir de lucrări dintre care *Two Treatises of Government* reprezintă textele politice majore în sânul unei opere în care găsim, în domeniul politic, o serie de scrieri despre toleranţă (care îl vor inspira mai ales pe Voltaire) şi una dintre cărţile importante ale filozofiei, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Textele politice ale lui Locke au jucat un rol de seamă în Anglia, în Franţa (Montesquieu are idei foarte asemănătoare în *Despre spiritul legilor** în legătură cu aşa-zisa separare a puterilor) şi în Statele Unite, unde au contribuit în mare măsură la fundamentarea doctrinelor despre drepturile omului.

Locke este clasat printre empirişti deoarece este de părere (spre deosebire de Platon sau Descartes) că spiritul uman este un soi de *tabula rasa* care primeşte percepţii ce constituie obiectul unei reflecţii. După părerea lui, tot ceea ce se află în intelect a fost mai întâi în simţuri (un adagiu pe care l-am putea găsi la Aristotel sau la Sfântul Toma d'Aquino). Totuşi, empirismul nu este la Locke o formă de scepticism: din diversitatea experienţelor şi percepţiilor, el nu deduce imposibilitatea cunoaşterii realului. El este mai degrabă un antidogmatic, deoarece crede că luminile raţiunii sunt limitate (prin aceasta îl vesteşte pe Kant). Toleranţa lui nu este totuşi nemărginită: el îi exclude din sfera toleranţei pe catolici deoarece, făcând jurământ de credinţă faţă de papă, ei introduc o fragilitate periculoasă în societatea civilă (acesta este unul din punctele în care se aseamănă cu Hobbes*). Şi îi mai exclude şi pe „entuziaşti", care vor să-şi impună credinţele (*An Essay Concerning Human Understanding*).

Aşa cum au făcut înaintea lui Hobbes sau Spinoza*, emite şi el ipoteza unei stări de natură*, însă mult diferită de „războiul tuturor împotriva tuturor" imaginat de autorul *Leviathanului**, în care oamenii ar fi egali deoarece fiecare ar avea destulă putere ca să-l ucidă pe celălalt. Din punctul lui de vedere, starea de natură este o stare în care oamenii sunt egali şi liberi (nu este însă o stare lipsită de ordine). El este împotriva ideii că oamenii sunt asemenea animalelor şi că orice formă de

guvernământ nu este decât „produsul forței și al violenței". Însă un drept de natură se impune tuturor, drept prin care fiecare învață că, întrucât toți oamenii sunt liberi și egali, niciunul nu trebuie să aducă daune vieții, sănătății și libertății altuia. Punct cheie, Locke introduce în starea de natură dreptul de proprietate: el dă termenului semnificația cea mai largă, numind proprietate viața, libertatea, bunurile, fapt care ține de apartenență și însușire. Esența societății civile* nu constă în proprietate, ci în dreptul de proprietate: acolo unde fiecare este atât judecător, cât și călău ne aflăm în starea de natură, însă cei care sunt uniți într-un singur corp și au o lege și un sistem judiciar comune cărora se pot adresa și care dispun de o autoritate pentru a lămuri diferendele între membrii societății și a-i pedepsi pe delincvenți, aceia se află cu toții într-o societate civilă (*Treatises of Government*, paragraful 87). Trecerea, care se efectuează printr-un contract, de la starea de natură către societatea civilă permite oamenilor să obțină siguranța. Monopolul forței, deținut de către societatea politică, este, așadar, o consecință a deținerii monopolului juridic și judiciar, și îi este subordonat. În societatea civilă există o autoritate pe care fiecare o poate sesiza pentru a căpăta reparație și căreia îi datorează supunere. Trecerea de la starea de natură la societatea politică nu înseamnă, prin urmare, apariția unei puteri absolute care, pe seama pierderii libertății, ar instaura o stare de siguranță, ci apariția unui regim judiciar în care nimeni nu este, în același timp, judecător și parte. La Hobbes, omul în starea de natură este amenințat de moarte, iar suveranul care se ivește din contractul* încheiat între oameni este, chiar din acest motiv, un suveran absolut datorită căruia oamenii capătă posibilitatea unei vieți în care să poată căuta bunăstarea. La Locke ieșirea din starea de natură este mai degrabă un câștig decât o trecere de la nimic la tot, iar suveranul are puteri limitate: monarhia absolută este o absurditate deoarece nimeni n-ar fi destul de smintit ca să renunțe la propria-i libertate în folosul unui singur om (un raționament pe care-l găsim și la Leibniz, care îl critică aspru pe Hobbes). Suveranul lui Locke nu este absolut, deoarece nu este învestit cu o putere fără margini și deoarece există o separare între puteri, între puterea legislativă, care corespunde capacității oamenilor, în starea de natură, de a face tot ceea ce este necesar pentru propria conservare și, pe de altă parte, puterea executivă, care corespunde capacității oamenilor în starea de natură a pedepsi încălcările legii naturii. Distincția aceasta (căreia i se adaugă puterea federativă) este o urmare a luptei dintre parlament și familia Stuart și s-a bucurat de o largă recunoaștere.

Întrucât scopul societății civile este securitatea membrilor săi, poporul are dreptul să judece dacă puterea legislativă sau principele își îndeplinesc misiunea: dreptul la împotrivire este legitim în cazul în care guvernanții se folosesc în mod abuziv de putere și, în loc să ocrotească „proprietățile" poporului, le distrug. Dacă Hobbes (regăsim aceeași idee la Spinoza) socotea că anumite bunuri sunt inalienabile – viața (libertatea de gândire la Spinoza), de pildă, pe care Locke o consideră una din proprietățile naturale ale omului –, în schimb el nu conchidea în mod explicit că rebeliunea este legitimă, ci mai degrabă că un suveran care n-ar

mai fi în stare să asigure securitatea împotriva tiraniei* şi-ar pierde temeiul autorităţii. Însă Locke pune problema dreptului poporului de a se răzvrăti împotriva tiraniei, un drept care nu este un capriciu: dreptul acesta este întemeiat deoarece poporul este înzestrat cu puterea de înţelegere a creaturilor raţionale. Recunoaşterea acestui drept nu este nicidecum o ameninţare la adresa societăţii civile: dacă se recunoaşte poporului dreptul de a se împotrivi guvernărilor tiranice, atunci tulburările, dezordinea şi anarhia* nu se vor înmulţi deoarece mulţimea are judecată, ca fiecare dintre cei care o alcătuiesc, şi de cele mai multe ori „masele" preferă „să sufere decât să se împotrivească pentru a-şi face dreptate". O viziune despre mulţime*, opusă întru totul gândirii reacţionare şi contrarevoluţionare din secolul al XIX-lea, aşa cum o găsim la Le Bon*, de pildă. De aceea, dacă poporul este în întregime convins că se iau măsuri împotriva libertăţilor sale şi că el trebuie să se împotrivească, de vină nu este el, ci magistraţii şi principii, el având „simţămintele unor creaturi cu judecată" (*Treatises of Government*, paragraful 230). Prin urmare, nu atât proprietatea, cât faptul că este înzestrat cu judecată întemeiază pretenţia politică a poporului, a *demosului*, de a-l controla pe suveranul care guvernează societatea civilă (un principiu care îi va pricinui revulsii unui Donoso Cortés* sau unui Maurras). Întâietatea societăţii civile, întemeiată pe drepturi naturale, faţă de forma de guvernământ, a *community* faţă de *State* precum şi firea cuminte a poporului constituie adevăratul suveran. De acum înainte putem înţelege motivul pentru care gândirea democratică şi-a găsit rădăcinile în gândirea lui Locke, care a stabilit existenţa drepturilor naturale şi a dat o definiţie pozitivă mulţimii, înzestrând-o cu raţiune.

→ DREPTUL LA ÎMPOTRIVIRE; ÎNNĂSCUT/DOBÂNDIT.

Bibl.: Dumont, L., *Homo oequalis. Genése et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977; Locke, J., *Traité du gouvernement civil* (1690), traducere de David Mazel (1795), revăzută de Suzanne Goyard Fabre, Garnier–Flammarion, 1984.

Loyseau (Charles). Autor francez al unui *Traité des seigneuries* (1608).

ENCICL. „Suveranitatea este forma care dă fiinţă statului", această formulă arată apropierea lui Loyseau de Bodin, care vorbeşte despre „republică"*. Statul şi suveranitatea sunt în mod concret unul şi acelaşi lucru, şi „statul este numit astfel pentru faptul că suveranitatea este o culme şi o perioadă de putere când statul trebuie să ia hotărâri şi să se instituie". În acest sens Loyseau, ca şi Bodin, este un teoretician al suveranităţii absolute, însă o astfel de putere nu este nici arbitrară, nici capricioasă, precum cea a unui despot* sau a unui tiran*. Fiind legiuitor, suveranul nu poate fi înlănţuit de legi făcute de el: se poate descotorosi de ele, ceea ce nu înseamnă că nu este obligat să respecte legile în vigoare şi, în general, totalitatea legilor.

→ NESUPUNERE CIVILĂ; *PLENITUDO POTESTATIS*; STAT DE DREPT.

Luther (Martin). Instigator şi conducător al reformei protestante (1483–1546).

ENCICL. Reforma începe cu o revoltă pe un ton vindicativ împotriva Bisericii catolice (Roma este asemuită de Luther târfei

babiloniene sortită pieirii în Apocalipsa după Sfântul Ioan) apoi, în vreme ce tulburările pe care le stârneşte se agravează şi capătă aspectul unei revolte sociale şi politice radicale, Luther ia atitudine împotriva profetismului milenarist şi aprobă violenţa împotriva rebelilor în timpul Războiului ţărănesc (1525), „această năvală violentă şi anomică" (Pierre Chaunu). Luther critică confuzia dintre Biserică şi un guvern temporal: papa nu poate fi un Cezar; el socoteşte Biserica o comunitate invizibilă de cetăţeni din Cetatea lui Dumnezeu, a cărei dimensiune instituţională este foarte redusă faţă de cea a Bisericii din Roma: mai puţine făgăduieli, mai multe lecturi din Biblie, socotită cartea de căpătâi a vieţii religioase. Printr-un simplu efect de echilibru, împărţirea autorităţii în societate se modifică în folosul puterii politice. Legitimitatea ei este necondiţionată: într-adevăr, oamenii poartă pecetea răului, fără o autoritate politică ei se sfâşie între ei până la ultimul, magistraţii limitează şi controlează efectele răului în cadrul societăţilor. Tocmai de aceea susţine Luther reprimarea sângeroasă a celor care se revoltă împotriva puterii politice: ei sunt mai periculoşi decât criminalii care nu subminează existenţa însăşi a societăţii deoarece, dacă s-ar accepta, aşa cum vor „fanaticii", „falşii profeţi", desfiinţarea oricărei dominări, ar fi cu neputinţă să lupţi împotriva criminalilor. Lutheranismul politic este astfel o invitaţie la supunere politică în numele unei antropologii pesimiste care provine de la Augustin: dreptul de a trăi într-o societate în care statul caută să dobândească monopolul violenţei fizice legitime este un drept natural care aparţine tuturor oamenilor, germani sau turci, fără deosebire. Dacă numai harul şi nu faptele bune poate mântui, şi dacă Luther (ca şi Augustin) nu este de acord cu pelagianismul, atunci el pune temelia cetăţii (mai trainică decât cea a lui Platon, de pildă).

Luther a redus distanţa ierarhică între preot şi popor: pastorul protestant lutheran, a cărui misiune esenţială este răspândirea cuvântului lui Dumnezeu, nu mai este din punct de vedere instituţional castrat, el putându-se căsători, creşte copii; liturghia se ţine în limba poporului; Biserica nu mai este o birocraţie transnaţională, ci o instituţie locală; însemnătatea Scripturii face ca alfabetizarea tuturor să fie o cerinţă în vederea răspândirii cuvântului lui Dumnezeu. Astfel încât, fără voia lui, lutheranismul va contribui în mare măsură la unitatea culturală a germanilor. Luther începe o nouă traducere a Bibliei în limba germană, a cărei răspândire este esenţială în cadrul strategiei sale, şi care se impune atât de mult încât, atunci când catolicii se vor gândi, odată cu Contrareforma, să riposteze, ei nu vor avea altă posibilitate decât să folosească limba propusă de lutheranism.

Însă Luther a dat apă la moara raţionalismului german nu numai înlesnind, în momentul în care are loc revoluţia cărţii, care face cu putinţă apariţia unei culturi la purtător, omogenizarea culturală a Germaniei, ci şi afirmându-şi ostilitatea faţă de catolicism ca religie străină: el a profesat şi un antiiudaism virulent şi, chiar dacă nu putem pune pur şi simplu semnul egalităţii între antiiudaismul lui Luther şi antisemitismul* modern (care respinge până şi ideea unei convertiri), a contribuit totuşi la amploarea pe care acesta avea să o capete.

Reforma nu putea ajunge decât la o redefinire a relaţiilor dintre credincioşi şi Biserică, în sensul extinderii statutului de preot la toată lumea, din momentul în care Luther a proclamat, în 1520, *Sola fide* (numai prin credinţă). Autosuficienţa credinţei, lipsa unei remuneraţii spirituale a faptelor bune subminează în mai mare măsură decât denunţarea traficului cu indulgenţe bazele unei Biserici suverane şi puternice şi dezamorsează totodată conflictele pricinuite de dubla fidelitate între Biserică şi stat: progres hotărâtor al Bisericii şi al individualismului şi/sau creşterea respectului faţă de autoritatea politică.

→ CALVIN; CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG; MELANCHTHON.

Bibl.: *Luther et les problèmes de l'autorité civile*, texte germane originale, traducere, introducere şi note de Joël Lefebvre, Aubier-Montaigne, 1973; Colas, D., *Le Glaive et Le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

M

Mao Zedong. Conducător comunist chinez (1893–1976).

ENCICL. Dacă despre originalitatea şi interesul pe care îl prezintă doctrina lui Mao Zedong se poate discuta, un lucru este însă sigur: „marele cârmaci" şi cei din anturajul său au făcut totul pentru a-i pune gândirea în valoare.

Lenin dăduse deja teoriei lui Marx o coloratură idealistă, dacă putem pune acest termen în gura unui ateu aproape fanatic, recunoscând, la sfârşitul vieţii, că în Rusia nu erau îndeplinite condiţiile materiale ale socialismului, dar că partidul unic şi politica lui vor compensa această lipsă. Izbândă anunţată a suprastructurii asupra infrastructurii (care avea să se răzbune). Mao Zedong mai face un pas înainte, unul deosebit de mare, în timpul „marii revoluţii culturale proletare" care începe în primăvara lui 1966, aşa-zis orientată împotriva acelor conducători ai partidului care o luaseră pe „calea capitalistă" (dar care ar putea fi descrisă ca o luptă sângeroasă în sânul conducerii partidului, când Mao Zedong şi Lin Piao, conducătorul armatei roşii, mobilizează în folosul lor o parte a tineretului studios şi din oraşe). Pentru ca o revoluţie „culturală" să poată exista este necesar ca procesul revoluţionar să se poată desfăşura în domeniul „ideologiei şi al suprastructurii" (Lin Piao). Că lupta politică trebuie să fie o luptă de idei o afirmă Mao însuşi: „pentru a răsturna o putere politică, se începe întotdeauna cu pregătirea opiniei publice şi cu munca ideologică. Lucru adevărat atât pentru o clasă revoluţionară, cât şi pentru una contrarevoluţionară" (Mao – citat de Lin Piao în 1966 – la cea de a zecea sesiune a Comitetului Central ales la al VIII-lea Congres al Partidului comunist chinez, 1962). Dacă revoluţia culturală se sprijină pe cultură în sensul obişnuit al termenului (literatura şi artele) şi dacă, de pildă, opera chineză tradiţională este unul dintre obiectivele gărzilor roşii, în schimb cultura înţeleasă ca totalitatea atitudinilor, obiceiurilor, modurilor de a gândi, judecăţilor, gusturilor determină în mare parte cursul revoluţiei. Lozinca este „să dăm politicii rolul conducător". Însă politica aceasta trebuie să fie ea însăşi călăuzită de „gândirea lui Mao Zedong", formulă care apare odată

cu „marea revoluție culturală". Se socotește că adevărul emană de la „mase" și din „practică", este însă cules din „gândirea Mao Zedong", un fel de sublimare a gândirii „maselor", cărora liderul le-ar înapoia mesajele într-o formă epurată, abstractă. Și plină de forță.

Și, deși Mao Zedong a scris un opuscul intitulat *Împotriva culturii cărții*, totuși *Cărticica roșie* este arma gărzilor roșii, mobilizate de alocuțiunile lui Lin Piao – în timpul „marii revoluții culturale proletare" una dintre axe constituind-o lupta împotriva dușmanilor din sânul partidului, luptă care nu va fi numai un război ideologic, ci și o înfruntare violentă, un război civil sângeros. Teza pe care o apăra atunci „marele cârmaci" este aceea că lupta de clasă nu numai că nu încetează după luarea puterii, dar se și ascute în socialism, fapt care explică de ce mai este nevoie de una sau mai degrabă de mai multe revoluții după victoria revoluției. Și Lin Piao prezintă „doctrina despre continuarea revoluției în timpul dictaturii proletariatului" drept o „mare și însemnată contribuție adusă practicii și teoriei marxism-leninismului" (Cuvântare la cel de al IX-lea Congres al Partidului comunist chinez", aprilie 1969). În lupta dintre cele „două linii", burgheză și revoluționară, îi revine „poporului", călăuzit de Mao Zedong, sarcina de a-i ataca pe „reprezentanții burgheziei infiltrați în partid", Hrușciovii chinezi, dintre care președintele republicii, Liu Shaoqi, este cel dintâi vizat, înainte să fie eliminat, confirmând astfel victoria „statului major al revoluției", a cărui „călăuză" este Mao Zedong, împotriva statului major al burgheziei infiltrat în partid. Triumful „autorității proletare" prin mijlocirea „revoluției culturale" nu este cu putință decât dacă „gândirea Mao Zedong" înflorește; pentru a duce la bun sfârșit această revoluție trebuie să te sprijini „pe marea gândire Mao Zedong", pe înțelepciunea și tăria maselor" (Lin Piao). „Președintele Mao este cel mai eminent conducător al proletariatului vremii noastre și cel mai mare geniu din epoca noastră" (Lin Piao). Așadar, geniul lui Mao Zedong se datorează faptului că el a „zămislit gândirea Mao Zedong". Iar „marea forță spirituală" pe care o reprezintă această gândire devine o „forță materială" (Lin Piao, alocuțiune din 18 august 1966).

Una din temele „revoluției culturale" este aceea că trebuie „ce este vechi să fie în slujba a ceea ce este actual și ceea ce este străin în slujba a ceea ce este național" (proces-verbal încheiat la ședința despre „munca literară și artistică în cadrul forțelor armate" din februarie 1966). Problema articulării între ceea ce este chinezesc și ceea ce este străin se pune în China încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în termeni care amintesc conflictul dintre occidentaliști și slavofili în Rusia. Chestiunea pe care o dezbat, atât în China cât și în Rusia, revoluționarii, democrații, adepții modernizării are legătură cu doctrinele cu pretenție de universalitate, atât în felul în care sunt apreciate, cât și în teoretizarea problemei. A fost oare maoismul o trădare a marxismului sau, dimpotrivă, o aplicare a marxismului la situația concretă a Chinei? Tot așa cum unii social-democrați de la începutul secolului al XX-lea au socotit bolșevismul un marxism rusificat sau asiatizat, tot așa unele curente au văzut în maoism, înainte de toate, o moștenire a Chinei. Chiar Mao Zedong afirma în acest sens, în 1938, necesitatea „sinizării" marxismului. Însă această declarație, făcută la al VII-lea

Congres al Plenarei Comitetului Central al partidului, era imprudentă faţă de ortodoxia marxist-leninistă a Internaţionalei a III-a şi a afirmării caracterului universal al modelului revoluţiei ruse, astfel încât Mao Zedong a eliminat-o ulterior din operele sale (care, în ansamblu, au constituit obiectul a numeroase modificări înainte de a fi publicate, pentru a le face conforme cu linia din acel moment, cf. lucrările lui Stuart Schram).

Stăpânirea marxismului de către Mao Zedong, dacă ne gândim la cunoaşterea textelor, la înţelegerea contextului lor, la capacitatea de a şi le însuşi, este una de suprafaţă. În *Despre contradicţie* (1937), una din cele două lucrări filozofice ale sale [cealaltă fiind *Despre practică* (1937)], el citează o formulă a lui Lenin, conform căreia „antagonismul şi contradicţia nu sunt acelaşi lucru". Aceasta stabileşte o deosebire între contradicţiile care pot fi gerate în mod paşnic (de pildă, aşa-numitele „contradicţii în sânul poporului") şi cele care dau naştere la înfruntări („contradicţiile antagonice între prieten şi duşman"). Însă formula lui Lenin i-a parvenit prin mijlocirea unor comentarii sovietice şi nicidecum prin cunoaşterea directă a textului în care se află (o adnotare care nici măcar nu este inclusă în *Operele* lui Lenin, ci într-o culegere de fragmente). Alt exemplu: formula lui Clausewitz „războiul este continuarea politicii cu alte mijloace"* i-a parvenit cu siguranţă în mod asemănător şi nimic nu ne îndreptăţeşte să credem că Mao ar fi citit lucrarea *Despre război* a generalului prusac.

În esenţă, Mao Zedong a fost format, ca mulţi dintre militanţii Internaţionalei a III-a, deveniţi activi la sfârşitul anilor 1920, de lectura *Principiilor leninismului* de Stalin şi a *Manualului de istorie a Partidului comunist bolşevic* (1939) al cărui presupus autor este tot Stalin, precum şi de lucrările glosatorilor stalinişti. Cât priveşte puţina cunoaştere nemijlocită de către Mao Zedong a culturii politice occidentale, aceasta nu ne îndreptăţeşte să socotim maoismul o ideologie chineză şi să interpretăm comunismul chinez făcând referiri la tradiţia şi cultura chineze. O formaţie stalinistă la fel de grosolană ca aceea a lui Mao o întâlnim şi la un mare număr de alţi conducători comunişti (francezi, italieni sau chinezi) formaţi după tiparul Internaţionalei a III-a (să ne gândim la şederea lui Deng Xiaoping la Moscova, la începutul anilor1930). Dincolo de asta se pune problema implantării în China (sau în altă parte) a unor modele politice sau sociale elaborate în alte civilizaţii. În Franţa, unde oricum ideologiile universaliste sunt foarte tenace, unii analişti şi oameni politici, îndeosebi gaullişti, adoptă teze culturaliste conform cărora în Africa democraţia nu se poate dezvolta sau că specific Chinei este faptul că scapă judecăţilor cu validitate universală. În sensul acesta, ei socotesc că protestatarii democraţi din Piaţa Tienanmen, zdrobiţi la 4 iunie 1989 de armata lui Deng Xiaoping, au apucat pe un drum greşit. Pentru unele atitudini, pe care le putem califica drept culturaliste, a fost atacat Alain Peyrefitte, fost ministru al Informaţiei pe vremea generalului de Gaulle şi autor al unor lucrări cu largă răspândire despre China, de către sinologul Simon Leys, care nu s-a lăsat niciodată sedus de Mao Zedong (J.-P. Beja, *Cutremurul de la Beijing*).

Putem, fără îndoială, descoperi specificităţi ale „gândirii Mao Zedong" în raport cu alţi doctrinari comunişti, tot aşa cum putem (urmărind lucrările lui J.-L. Domenach)

dezvălui specificităţile sistemului concentraţionar chinez faţă de gulagul rusesc. Totuşi, comunismul chinez trebuie încadrat în categoria, care nu are nimic chinezesc, sistemului totalitar (tot după părerea aceluiaşi autor).

Dacă maoismul nu este o doctrină căreia ar trebui să-i scoatem în evidenţă originile autohtone, putem, în schimb, remarca faptul că a fost un articol de export, redus uneori la expresia sa cea mai simplă: formula „ai dreptate să te revolţi" este lecţia de bază pe care o învaţă maoiştii francezi de după 1968, ceea ce îi apropie foarte mult de unele forme de anarhism* şi de antiautoritarism. Doctrina gherilei a fost şi ea destul de mult răspândită (ceea ce nu înseamnă că a fost şi aplicată) datorită importanţei războiului de partizani în mişcările de eliberare anticoloniale şi în ciuda faptului că s-a crezut pe nedrept că Mao Zedong reduce războiul antijaponez la un război de partizani. El nu a fost, de fapt, singurul teoretician al gherilei populare din anii 1960–1970, deoarece concepţia lui Che Guevara a fost arhicunoscută, moartea creatorului ei în pădurea boliviană ilustrând deosebirea de analiză faţă de liderul chinez. După părerea lui Mao, războiul de gherilă se bazează pe coborârea în mijlocul poporului şi nu poate fi exportat sau nu poate crea „focare" (*fueco*) revoluţionare, aşa cum credea Che. Deosebirea de analiză între militantul latino-american şi conducătorul chinez poate fi pusă în legătură cu importanţa acordată de Mao mobilizării naţionale. Doctrina antiimperialistă a lui Mao, asociată cu doctrina războiului popular, au constituit adevărate rezerve de formule şi sloganuri pentru numeroase mişcări care ţinteau să conducă războaie ţărăneşti, semijacquerii naţionaliste ale căror ultime avataruri sângeroase la începutul anilor 1990 sunt, îndeosebi, Cărarea luminoasă în Perú şi Partidul comunist din Kurdistan (PKK).

O analiză mai precisă a doctrinei militare a lui Mao Zedong este legitimă în măsura în care această parte a operei sale a fost în mod stăruitor scoasă în evidenţă şi îndeosebi datorită rolului violenţei în revoluţie, fie că se află în faza de război de eliberare naţională, de instaurare a dictaturii proletariatului sau de revoluţie după luarea puterii. Să reţinem textul: *Despre războiul prelungit*, ciclu de conferinţe rostite de Mao Zedong la Yanan în mai–iunie 1938, un an după începerea războiului „împotriva scârnavilor bandiţi japonezi". În China, războiul de gherilă împotriva Gomindanului (Partidul naţionalist condus de Jiang Jieshi) începe la sfârşitul anilor 1920 şi determină apariţia armatei a VIII-a rutieră condusă de comunişti, care va da naştere armatei populare de eliberare; comuniştii sunt implantaţi la marginile ţării, în vreme ce japonezii şi Gomindanul controlează oraşele mari, regiunile de coastă şi cele industriale. Desfăşurarea cuceririi puterii în China este comparată de Mao Zedong (*Despre războiul prelungit*, p. 253) cu jocul *weiky* (cunoscut cu numele japonez *go*), în care pe o tablă de şah trebuie să aşezi pioni ca să controlezi pungi de spaţiu, în cadrul unui proces de cucerire pas cu pas a teritoriului, prin încercări succesive. Strategia poate fi descrisă ca un şir de încercuiri mutuale: la scara Chinei, între zone eliberate şi puncte de sprijin japoneze sau la scară internaţională, când duşmanul încercuieşte China, URSS, Franţa, Cehoslovacia, dar este el însuşi încercuit.

Despre războiul prelungit pune în valoare avantajele unirii „întregului popor" în

Frontul unit, care permite respingerea ideii unei „aserviri ineluctabile" a Chinei. Războiul în curs este socotit „progresist şi drept", pentru el trebuind mobilizate „forţele potenţiale enorme ale ţărănimii chineze". Fazele viitoare ale războiului sunt prezentate, din punctul de vedere al comuniştilor, după o schemă ternară deosebit de simplă: 1. ofensiva strategică a duşmanului şi defensiva noastră strategică; 2. consolidarea strategică a poziţiilor inamicului şi pregătirea noastră pentru trecerea la contraofensivă; 3. contraofensivă strategică şi retragere strategică a duşmanului. În 1938, Mao Zedong socoteşte că lupta comuniştilor se află în faza întâi: întâi de toate avem de-a face cu un război de mişcare şi, în al doilea rând, cu un război de partizani şi de poziţie. În etapa a doua se va desfăşura un război crâncen de partizani, iar războiul de mişcare va trece pe planul al doilea. În etapa a treia (care, după părerea lui Mao, va avea nevoie de ajutorul unor forţe internaţionale), lupta antijaponeză va căpăta forma principală a unui război de mişcare în care atacarea poziţiilor japoneze şi apărarea poziţiilor chineze vor fi deosebit de importante (războiul de partizani nu va mai îndeplini atunci decât un rol secundar). Astfel, războiul de partizani ocupă un rol principal într-una din fazele războiului şi unul secundar în celelalte două: cât priveşte ansamblul războiului, Mao Zedong socoteşte războiul de partizani important, dar pe planul al doilea faţă de războiul de mişcare. În războiul de partizani, legăturile dintre armată şi popor sunt primordiale. „Larga şi înflăcărata mobilizare politică" despre care vorbeşte Mao Zedong se bazează mai mult pe armată, încadrată de partid, decât pe partidul însuşi. Revoluţia nu apare ca o luptă de clasă dusă sub conducerea partidului, ci ca un război de eliberare naţională dus de o armată, aflată însă sub controlul partidului. „Sarcina principală şi forma cea mai înaltă a revoluţiei este cucerirea puterii prin luptă armată." Şi trebuie să remarcăm că în etapele ulterioare ale carierei sale, în mod deosebit în timpul „marii revoluţii culturale" chineze, declanşată în 1966 şi având ca obiectiv lupta împotriva revizionismului* în sânul Partidului comunist chinez (trebuie demascaţi „renegaţii, agenţii secreţi şi responsabilii angajaţi pe calea capitalistă care s-au infiltrat în partid", după cum spune Lin Piao, care o vreme părea că este al doilea după Mao, în raportul prezentat la al IX-lea Congres al Partidului comunist chinez din aprilie 1969), Mao s-a sprijinit pe armată împotriva presupuşilor susţinători ai capitalismului în sânul partidului.

Ne vom feri să vedem în asta o resurgenţă a fenomenului presupus tipic în China seniorilor războiului: afirmarea întâietăţii violenţei şi a războiului în lupta politică nu este o inovaţie sau ceva original nici faţă de Lenin, nici faţă de Marx. În cazul liderului bolşevic, modelul înfruntării armate (înainte de 1917) este insurecţia şi nicidecum „războiul prelungit", dar şi unul şi celălalt găsesc în violenţa armată culminarea şi adevărul politicii. Dacă am vrea să găsim o deosebire între Mao Zedong şi Marx sau Lenin, atunci ar trebui să o căutăm nu atât în însemnătatea acordată violenţei, cât în modelul strategic propus. În Rusia, luarea puterii precedă războiul civil şi puterea este luată mai întâi la centru (cel puţin atât cât se putea lua la centru) înainte ca regimul să se întindă către margini (prin violenţă, propagandă sau, ca în cazul

invadării Georgiei în 1920, prin cucerire anexionistă).

Atât textele despre război, cât şi celelalte texte ale lui Mao Zedong trebuie citite nu atât ca nişte descrieri, cât ca nişte programe, manifeste şi proclamaţii ale căror funcţii de legitimare şi ocultare sunt capitale: punerea în practică a unui regim violent, care vizează menţinerea dictaturii partidului unic totalitar cu osatură militară deghizat într-o mişcare anticolonialistă şi antifeudală implică o monopolizare a discursului autorizat. Scrierile lui Mao Zedong în diferitele lor forme – opere alese, broşuri, compilaţie în *Cărticica roşie*, citate din Mao Zedong în cuvântările adepţilor săi, inscripţii pe banderole, *dazibao*, lozinci strigate de gărzile roşii arătând *Cărticica roşie* – şi folosite în diferite luări de cuvânt interzic orice altă exprimare, cea a tuturor comuniştilor răi, cum este Liu Shaoqi, căruia i se reproşează conţinutul cărţii *Cum să fii un bun comunist*, şi a tuturor „reacţionarilor", „renegaţilor", „trădătorilor" denunţaţi de Lin Piao în timpul „marii revoluţii culturale proletare", şi mai cu seamă a oricărei atitudini care ar putea formula idealurile de libertate şi emancipare existente totuşi în China. Totalitarismul* extremist a căpătat în China forma imaginară a unui discurs enunţat de un singur subiect (preşedintele ca reprezentant al gândirii maselor) şi tratând despre un singur subiect (masele care reprezintă gândirea preşedintelui) şi faţă de care orice deosebire semnalată vestea eliminarea rostită în numele marelui cuvântător.

→ „RĂZBOIUL ESTE CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE".

Bibl.: Mao Zedong, *Oeuvres choisies*, 5 volume, ediţii în limbi străine, Beijing; *Ecrits militaires*, ediţii în limbi străine, Beijing; Beja, J.-P., Bonin, M., Peyraube, A., *Le Tremblement de terre de Pekin*, prefaţă de Simon Leys, Gallimard, 1991; Domenach, J.-L., *L'Archipel oublié*, Fayard, 1992; Domenach, J.-L., „Totalitarisme", în Leca, J. şi Grawitz, M. M., *Traité de science politique*, vol. I. *La Grande Révolution culturelle prolétarienne. Recueil de documents importants*, ediţii în limbi străine, Beijing, 1970; Johnson, A., *Nationalisme paysan et pouvoir communiste*, traducere în limba franceză, Payot, 1969; Schram, S. R., *Mao Tse-Toung*, Paris, 1963.

Marat (Jean-Paul). Revoluţionar francez (1743–1793).

ENCICL. Este o figură mitică a Revoluţiei franceze, aşa cum o arată tabloul lui David *Moartea lui Marat* de la Muzeul Regal din Bruxelles sau piesa *Marat-Sade* de Peter Weiss. Medic de profesie, publicase mai multe lucrări ştiinţifice în Anglia, unde a stat zece ani, precum şi unele încercări filozofice (*De l'homme, ou des principes et des lois de l'influence sur le corps et du corps sur l'âme*, 1773). Experienţa căpătată în Anglia explică atât interesul pentru raţionalizarea agriculturii, pentru dreptul coloniilor de a se desprinde de metropole, cât şi aprecierea pozitivă a guvernării reprezentative, care îl arată a fi un oponent al lui Rousseau*: după părerea acestuia, datorită parlamentului Anglia se află în stare de sclavie în vreme ce, după Marat, aici cunoşti mai bine decât oriunde „adevărata libertate". (*Ami du peuple* din 5 septembrie 1791). În *Les Chaînes de l'esclavage* (1774) denunţă despotismul* şi teoretizează necesitatea violenţei revoluţionare. Întors în Franţa în 1776, îşi continuă cariera medicală

ştiinţifică şi se socoteşte neluat în seamă de ştiinţa oficială (şi, într-adevăr, teoriile lui despre natura focului sunt false, iar cele ale lui Lavoisier corecte). *Le Plan de législation criminelle* (publicat la Neuchâtel, ars, reeditat în 1782 şi 1790) porneşte de la alienarea* libertăţii drepturilor individului în trecerea de la starea de natură* la cea de stat. Asemănarea cu Rousseau este de suprafaţă, deoarece, după părerea lui Marat, în starea de natură ar exista „o comunitate primitivă asupra bunurilor". Pentru ca societatea să fie nevoită să-i silească pe oameni să „respecte ordinea stabilită" trebuie ca avantajele stării sociale să fie mai mari decât cele din starea de natură. El introduce astfel o limitare a dreptului de proprietate: tot ceea ce este indispensabil existenţei noastre ne aparţine, ce este de prisos nu poate fi o proprietate legitimă. Aceasta este o temă pe care o reia în *Projet de déclaration des droits de l'homme* publicat în august 1789 – el s-a înrolat în militantismul revoluţionar încă din primăvara lui 1789 şi a publicat un ziar, care în august va deveni *L'ami du peuple* – în care socoteşte dreptul la siguranţă un drept fundamental şi este de părere că legea trebuie să „prevină" o prea mare inegalitate a „averilor". În felul acesta, o „autoritate" care s-ar împotrivi dreptului omului, sărac şi lipsit, de a-şi relua „cu arma în mână" avantajele pe care le-a cedat pentru a ajunge în starea socială, ar fi tiranică. Marat este astfel printre primii care contestă dreptul de proprietate şi argumentarea lui, chiar dacă nu-l contrazice întru totul, depăşeşte cu mult ceea ce prevede articolul XVII din Declaraţia drepturilor omului din august 1789, fără să vrea totuşi să anuleze, asemenea comunistului Babeuf*, dreptul de proprietate.

Prototip al ziaristului angajat, pamfletar care merge până în pânzele albe, el publică mai mult de 1 000 de numere, în câte 2 000 de exemplare, din *L'ami du peuple*. Va vorbi în numele celor „asupriţi", al „săracilor lihniţi de foame", în vreme ce este ameninţat în urma atacurilor împotriva lui Necker (*Dénonciation contre Necker*, noiembrie 1789). Regăsim semnele acestei sensibilităţi plebeiene şi radicale în critica pe care o face legii Le Chapelier, care, în sensul celor hotărâte în noaptea de 4 august 1789, scotea în afara legii, în 1791, corporaţiile*: reducând dreptul de a face plângere la un „drept individual", ea interzice „părţii celei mai sănătoase a naţiunii de a se întruni în societăţi frăţeşti", pe care Marat ar fi vrut să le înmulţească. Sensibil la ceea ce se va numi mai târziu „chestiunea socială" el regretă, în martie 1793, la începutul Convenţiei, că bunurile Bisericii – care sunt „patrimoniul săracilor" – nu au fost, a treia parte din ele, împărţite săracilor în „loturi mici" (o altă treime ar fi trebuit folosită pentru plata salariilor preoţilor, alta pentru rambursarea datoriei publice): în lipsa acestei decizii, ar trebui împărţite bunurile comunale pentru a îndeplini „obligaţiile" statului faţă de săraci.

Însă figura lui Marat n-ar fi căpătat dimensiunea datorită căreia va fi asasinat, inima fiindu-i aşezată în Panteon, fără vehemenţa lui ieşită din comun. Ostilitatea faţă de monarhie îl face să condamne Constituţia din 1791 şi să propovăduiască un control al celor aleşi de către cei care i-au ales, pe care îl deduce din suveranitatea poporului, o deosebire radicală de Rousseau*, după care orice delegare de suveranitate* duce poporul în sclavie. Dacă gândirea lui n-are nimic rousseauist, în schimb el îşi va găsi multe asemănări

cu Jean-Jacques (Rousseau), având şi el aceleaşi moravuri pline de puritate, dar fiind persecutat de o mulţime de duşmani. Sensibiliate exagerată care se preface în agresivitate înfocată. Pana îi este la fel de ascuţită, fie că îl atacă pe Mirabeau, pe La Fayette, facţiunea girondină sau „contrarevoluţia". Propune, în august 1792, ca regele şi întreaga lui familie să fie ţinuţi „ostateci" pentru a evita războiul. Propovăduieşte, cu două luni înainte să fie instaurată Teroarea, violenţa şi cere căderea a sute şi mii de capete fără să se teamă că duşmani perfizi îl vor acuza de „barbarie". Textele scrise în 1790 sau 1791 pot fi interpretate fie ca semn al clarviziunii sale asupra viitorului, ca nişte calcule raţionale (trebuie să curgă acum câteva picături de sânge ca să nu fi nevoit să ucizi în masă mai târziu), fie ca nişte profeţii autocreatoare atunci când enunţă, de pildă, că „duşmanilor" care stăpânesc de o mie de ani le va veni greu să accepte „de bună voie să fie egalii noştri: ei vor unelti tot timpul împotriva noastră, până când vor fi exterminaţi" (30 iulie 1790). Anunţând că nu vei avea milă, stârneşti victimele probabile să se mobilizeze, fapt care îndreptăţeşte violenţa împotriva lor, aşa cum se va întâmpla, de pildă, în timpul Revoluţiei ruse. Marat a intrat în Comitetul de supraveghere al Comunei din Paris la 2 septembrie, la începutul masacrelor din septembrie când, între această dată şi 6 septembrie 1792, 1 300 de prizonieri au fost ucişi la Paris. *L'ami du peuple* a jucat un rol de incitator în aceste masacre. Aşa cum se întâmplă deseori în discursurile politice, chestiunea nu este atât legată de adevăr şi falsitate, cât de eficacitate. La 9 septembrie 1792, Marat este ales în Convenţie, unde va fi una din ţintele Girondei. Dar, la puţină vreme după căderea acesteia, el îşi întrerupe activitatea parlamentară. În 17 iulie 1793 este asasinat de Charlotte Corday pe când făcea o baie pentru a-şi trata boala de piele de care suferea şi intră astfel în rândul martirilor Revoluţiei.

Muscadinii din Directorat îi vor arunca rămăşiţele pământeşti la canal.

→ *DISCURS DESPRE ORIGINEA ŞI TEMEIURILE INEGALITĂŢII DINTRE OAMENI.*

Bibl.: Texte. *Marat Textes choisis.* Introducere şi note de M. Vovelle, „Editions sociales", 1963; Vovelle, M., „Marat", în Soboul, A., *Dictionnaire historique de la Révolution française* (1989).

mare. Element a cărui articulare cu cetatea şi a cărui importanţă politică reprezintă o adevărată miză pentru relaţiile dintre state*, cât şi pentru organizarea socială datorită rolului comerţului nu numai în economie, ci şi în viaţa politică şi socială.

ENCICL. Aristotel* (*Politica**, cartea VII, 6) pune în discuţie caracterul dăunător sau folositor al accesului direct al cetăţii la mare sau al lipsei de acces (cazul Spartei). După părerea unora, afluenţa străinilor determinată de comunicaţiile maritime este primejdioasă. Totuşi, accesul la mare înlesneşte aprovizionarea cetăţii şi transporturile militare în caz de război. Cea mai potrivită soluţie este aceea a unei cetăţi aflată în apropierea mării şi care să aibă un port (acesta este cazul Atenei cu portul Pireu). Autarhia* pe care o propovăduieşte Aristotel nu este, prin urmare, absolută. După părerea lui Kant*, marea şi deşertul determină o împrăştiere* a oamenilor, dar reprezintă în acelaşi timp un mijloc de a-i face să comunice între ei, cu ajutorul navelor şi

al cămilelor, „navele deşertului". Este semnificativ faptul că tocmai într-un pasaj din *Metafizica moravurilor. Doctrina virtuţii* (1796), consacrat „Dreptului cosmopolitic" (paragraful 62), el aduce un elogiu comerţului maritim, punând în evidenţă superioritatea mărilor cu mai multe coaste (Mediterana). Şi dacă, asemenea lui Aristotel, el notează că, datorită schimburilor, circulaţia între „colonii" (am putea da ca exemplu Marsilia pentru greci sau America pentru englezi) şi frecventarea coastelor constituie „prilejuri ca răul şi violenţa care se fac simţite într-un loc de pe glob să fie simţite în toate celelalte", el adaugă totuşi că acest „abuz" nu trebuie să-l lipsească pe „cetăţeanul pământului"de dreptul de a încerca să fie o „comunitate cu toţi". Totuşi, datoria de a explora întreg pământul nu-ţi dă dreptul să te stabileşti oriunde: dreptul de colonizare nu se poate întemeia decât pe un „contract" particular.

Hegel* nu este de acord cu unii autori care, asemenea lui Fichte, în *Statul comercial închis*, preconizează închiderea statului într-un spaţiu îngrădit de la natură şi bazat pe protecţionism (*Filozofia dreptului**, paragrafele 246–248). După părerea lui Hegel, în societatea civilă* modernă (al cărei exemplu tipic este Anglia), marea este elementul deschiderii spre aventură (în vreme ce pământul şi solul constituie condiţii prielnice pentru viaţa de familie). Goana după profit aduce ceva în plus, căci marea implică un risc mortal, dar este totodată un mijloc de a întemeia o economie mondială bazată pe contract: „toate marile naţiuni însufleţite de elan sunt atrase de mare". În acest fel, marea este un „puternic mijloc de civilizare". Datorită ei se poate rezolva, în mod dialectic, contradicţia care îi face pe cei bogaţi să se strângă la un pol al societăţii civile, iar cei săraci la celălalt, transformându-i pe aceştia în colonizatori care vor crea societăţi civile noi (aşa cum făceau grecii creând cetăţi noi cu cei expatriaţi). Viziunea unui capitalism planetar se află în centrul teoriei lui Marx şi a fost dezvoltată de unii istorici şi economişti, cum este Immanuel Wallerstein, folosind lucrările lui Fernand Brodel.

Schmitt*, în două texte din 1941, a vrut să pună în evidenţă legătura dintre Anglia şi mare ca element: marea nu trebuie socotită o parte din pământ, ci pământul trebuie socotit o prelungire, o dependinţă a mării. Cu Elisabeta I, Anglia a optat pentru mare în defavoarea pământului, iar cucerirea ei a fost asigurată de *society* şi nu de stat, care este un concept terestru. Anglia, care aparţine mărilor globului, şi-a asigurat o supremaţie mondială faţă de continentul european. Dar, pronostichează Carl Schmitt – care va fi întru totul dezminţit de destinul statului nazist învins de marea (engleză), pământul (sovietic), şi văzduhul (american) –, viitorul aparţine de acum înainte văzduhului, spaţiului şi Germaniei, care este totodată terestră, maritimă şi aeriană.

→ HOTARE NATURALE; KANT; *PROIECT DE PACE VEŞNICĂ.*

Bibl.: Schmitt, C., „La mer contre la terre" (1941) şi „Souveraineté de L'Etat et liberté des mers. Opposition de la Terre et de la Mer dans le droit international moderne", în *Du politique*, Pardès, 1990.

***Marea Cartă** (Magna Carta).* Text semnat în 1215 de regele Angliei Ioan fără de Ţară.

ENCICL. *Marea Cartă* (al cărei nume provine de la faptul că pergamentul pe

care este scrisă este mai mare decât cel pe care este înscrisă o altă cartă din aceeşi perioadă) este un tratat de pace între un rege a cărui putere este ameninţată şi nişte seniori. Ea a fost însă interpretată drept cea dintâi recunoaştere a drepturilor supuşilor, prevestind textele revoluţiei engleze din 1688 şi toate declaraţiile drepturilor omului. În *Istoria Angliei*, Hume* a contestat acest punct de vedere: după părerea lui, este o pură fantezie (a whigilor) să-ţi închipui că revoluţia ar însemna un nou contract politic care ar imita un contract mai vechi, aşa cum este formulat în *Marea Cartă*.

Iluzia retrospectivă este împărtăşită atât de cei care ridică în slăvi drepturile cetăţeanului, cât şi de cei care le critică pentru lipsa lor de realitate. Marx, de pildă, ironizează „pomposul catalog al drepturilor omului" şi doreşte ca acesta să fie înlocuit cu o „modestă *Mare Cartă*, care să stabilească durata zilei de muncă", modificare a legislaţiei care nu poate rezulta decât dintr-un „mare efort colectiv", dintr-o „presiune de clasă" exercitată de proletari pentru a schimba termenii „contractului" conform căruia îşi vând forţa de muncă (*Capitalul*, cartea I, cap., 10, „Ziua de muncă", 7, *in fine*).

Marea Cartă oferă astfel un exemplu, care ar merita o prezentare mai amănunţită, a unui text scos din context şi care a căpătat o pertinenţă în el însuşi şi a fost prins într-o succesiune de siluiri interpretative, astfel încât lectura *Marii Carte* nu mai poate fi decât lectura şirului interpretărilor sale.

Bibl.: Textul *Marii Carte* în Colas, D., *Textes constitutionnels français et étrangers*, Larousse, 1994.

Marx (Karl). Teoretician revoluţionar (1818–1883).

ENCICL. Marx face o teorie a politicii. El afirmă că adevărata istorie este cea a „societăţii civile"* (*bürgerliche Gesellchaft*) a cărei „anatomie" este economia politică (*Critica economiei politice*, 1859), însă lucrările sale despre această anatomie, şi îndeosebi *Capitalul*, cuprind o sumedenie de reflecţii sistematizate despre stat; el a consacrat mai multe texte analizei politice, în special celei din Franţa.

Aşa cum este prezentată în *Ideologia germană* (1846), istoria statului este istoria „diferenţierii" treptate de societatea civilă în care variabila cauzală o constituie statutul proprietăţii. În prima fază a istoriei, comunismul primitiv (despre care ne putem întreba dacă nu cumva se confundă cu despotismul oriental*), nu există dreptul de proprietate, ci numai un drept de posesiune; tribul (asemenea triburilor din Germania descrise de Iulius Cezar în *De bello galico*) este proprietar şi acordă membrilor săi dreptul de a folosi pământurile. În acest stadiu, societatea civilă şi statul se confundă. Apariţia proprietăţii mobiliare, apoi cea a proprietăţii asupra bunurilor imobiliare determină „diferenţierea" dintre stat şi societatea civilă, dintre politică şi economie. Statul se desparte, în oarecare măsură, de societatea civilă datorită prefacerilor din cadrul acesteia. Cu alte cuvinte, procesul de autonomizare prin diferenţiere al societăţii civile este un efect al prefacerilor economice din sânul acesteia: aşadar, statul nu are, strict vorbind, o istorie a lui şi, dacă vrem să vorbim despre autonomia lui, ar trebui să folosim noţiunea de „autonomie relativă", care a fost făurită de către Louis Althusser şi elevii săi pentru a rezolva

problema articulării diferitelor instanţe ale societăţii la Marx.

Procesul acesta de diferenţiere ia sfârşit atunci când statul nu trebuie să mai îndeplinească nicio funcţie economică directă; aceasta se întâmplă odată cu apariţia marii industrii şi cu triumful capitalismului industrial. Statul pur politic, care corespunde societăţii civile moderne, se află în mâinile burgheziei: pentru a acoperi deficitul bugetar statul trebuie, într-adevăr, să recurgă la piaţa de capital, să se împrumute la Bursă. Statul, care era, la începutul istoriei, un stat proprietar, a devenit proprietatea proprietarilor şi se înfăţişează drept reprezentantul „interesului general", al universalului, el neservind de fapt decât interesele particulare, cele ale clasei dominante.

Diferenţierea dintre stat şi societatea civilă, efect al modernităţii, nu este aceeaşi pretutindeni: în 1850, Marx afirmă că statul este „adecvat" conceptului său în America de Nord (cel puţin în statele nesclavagiste) şi aceasta datorită lipsei oricărui trecut feudal. „Societatea civilă" s-a creat aici de la sine, ca un punct de plecare. Aceasta este singura ţară „în care statul, spre deosebire de toate formaţiunile naţionale anterioare, a fost de la început subordonat societăţii civile şi producţiei ei şi nu a putut niciodată pretinde să urmărească scopuri proprii" („Bastiat et Carey", „La Pléiade", volumul II, p. 176; traducere corectată). Nu la fel se întâmplă însă în Anglia, în Franţa, în Germania în care „vestigiile Evului Mediu", în grade diferite, după însemnătatea trecutului feudal, apasă pe fiecare dintre aceste formaţiuni sociale. Statul în Germania anului 1875 „nu este nimic altceva decât un despotism militar cu osatură birocratică, ocrotit de poliţie, cu înfloriturl parlamentare, cu ingrediente feudale şi care se află deja sub influenţa burgheziei" (*Critica programului de la Gotha*, „La Pléiade", volumul I, p. 1 430). Complexitatea aceasta este efectul specificităţilor istorice ale Germaniei, al influenţei birocraţiei prusace şi al armatei în construirea statului, întârziere, faţă de Anglia şi de Franţa, a edificării unei economii capitaliste, repede recuperată însă. Căci, dacă, după părerea lui Marx, tendinţa mişcării societăţilor civile moderne este împărţirea în două clase şi în două tabere antagonice, în schimb, fiecare societate (el preferă formula „formaţiune socială") are o complexitate proprie, prezenţă a trecutului în prezent. Un alt caz, cel al Rusiei, în care Marx este silit să-şi precizeze punctul de vedere datorită întrebărilor populiştilor*; putem avea îndoieli că există aici, în anii 1880, o societate civilă: construirea socialismului se efectuează aici pornind de sus, cu mobilizarea de capitaluri străine şi exploatarea ţărănimii pentru a finanţa industria (ceea ce aminteşte, de asemenea, de despotismul oriental*), într-un soi de antiteză absolută faţă de capitalismul modern din Statele Unite. Originea capitalismului în Rusia se află, de altfel, nu atât în dinamica internă a economiei, cât într-o hotărâre de stat ale cărei mobil şi scop sunt politice, conform analizei lui Engels, care o continuă pe a lui Marx.

Franţa este deopotrivă ţara de a cărei teorie politică Marx (care a trăit aici înainte să fie expulzat în Belgia şi apoi în Anglia, care vorbeşte şi scrie franţuzeşte) se ocupă îndelung şi care are cea mai mare influenţă asupra conceptualizării şi lozincilor sale datorită caracterului ascuţit al luptei de clasă care se desfăşoară aici – Marx recunoscându-şi, de altfel, datoria

faţă de istoricii Revoluţiei franceze cât priveşte concepţia conform căreia „istoria este istoria luptei de clasă", frază de început a *Manifestului Partidului Comunist* din 1848. Câteva luni după publicarea acestui text, în februarie 1848, revoluţia izbucneşte în Franţa, cuprinzând apoi întreaga Europă. În iunie, insurecţia muncitorească este reprimată de generalul Cavaignac, iar Marx este de părere că avem de-a face cu o „dictatură a burgheziei" căreia trebuie să-i răspundă „dictatura proletariatului"*. Lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon Bonaparte din 2 decembrie 1851 determină o modificare în natura statului în Franţa. Acesta este caracterizat, de la naşterea statului modern, la sfârşitul Evului Mediu, de o centralizare* a puterii, un proces pe care Revoluţia franceză din 1789 nu l-a creat, ci l-a întârziat (analiza lui Marx la acest punct nu se deosebeşte prea mult de cea a lui Tocqueville* – cu diferenţa, esenţială, că el nu are niciun fel de nostalgie pentru societatea aristocratică medievală). Centralizarea a fost un proces prin care nişte funcţii au fost acaparate de stat (strângerea impozitelor şi gestiunea aparatelor de violenţă, îndeosebi), iar puterea a fost concentrată la Paris. La începutul secolului al XIX-lea, rolul statului în Franţa creşte odată cu accentuarea diviziunii muncii* în societate. Statul joacă, tot mai mult, un rol de arbitru (care înseamnă altceva decât rolul de agent economic) între facţiunile burgheziei cu interese divergente (de pildă, între capitaliştii care vor să împânzească ţara cu căi ferate şi proprietarii funciari, care pentru asta trebuie expropriaţi). Dar statul este totodată instrumentul violenţei de clasă în slujba clasei burgheze, rol care apare în toată brutalitatea lui sângeroasă în iunie 1848. Ludovic Napoleon Bonaparte este lipsit de sprijinul societăţii civile (în afara ţăranilor parcelari), el îşi creează, prin urmare, o „castă"* birocratică (funcţionari de prisos şi subofiţeri supranumerari), aceasta trăieşte pe socoteala societăţii civile, tot aşa cum face curtea imperială şi lumea ei de serbări, bani, prostituţie. Comuna din Paris din 1871 este insurecţia societăţii civile împotriva „statului parazit care se hrăneşte pe spinarea societăţii paralizându-i libera mişcare": statul este un „vampir" care trăieşte pe cheltuiala societăţii. Ne aflăm într-un alt registru decât cel al diferenţierii: „războiul civil mocnit" (expresie folosită în *Manifestul Partidului Comunist*), care caracterizează societatea modernă, devine un război civil deschis, un soi de legitimă apărare împotriva ameninţării pe care o reprezintă statul. Comuna a fost prima formă nedesăvârşită, embrionară a dictaturii proletariatului: înarmarea poporului şi dispariţia funcţionarilor permanenţi. Nu este, aşadar, nicidecum vorba să se termine dintr-odată cu capitalismul, aşa cum îşi închipuie Bakunin şi anarhiştii*, ci de a se trece printr-o „tranziţie politică" spre comunism în timpul căreia clasele vor dispărea, treptat, lăsând locul societăţii fără clase şi fără stat, faţă care constituie „dictatura revoluţionară a proletariatului" (*Critica programului de la Gotha*, La Pléiade, volumul I, p. 1429).

→ CONŞTIINŢĂ DE CLASĂ; DESPOTISM ORIENTAL; *DESPRE BUONAPARTE ŞI DESPRE BOURBONI*; *STATUL ŞI REVOLUŢIA*.

Bibl.: Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), „Éditions sociales", 1968; „Bastiat şi Carey" (1857), *Oeuvres*, „La Pléiade", volumul II, 1963; *Critica*

economiei politice, 1959; *Războiul civil în Franţa 1871*(1871), „Éditions sociales", 1963; *Critica programului Partidului Muncitoresc German (Critica programului de la Gotha)* (1875) în *Oeuvres*, volumul I, „La Pléiade", Gallimard, 1963.

Marxismul şi chestiunea naţională. Opuscul scris de Stalin în 1913 şi care a servit drept bază teoriei comuniste în acest domeniu.

ENCICL. Stalin a redactat această scurtă lucrare la cererea lui Lenin, angajat în cadrul social-democraţiei ruseşti într-o bătălie pentru a face să triumfe punctul de vedere al bolşevicilor. Aceştia s-au constituit în partid politic distinct în 1912, la Praga, după ce au polemizat, începând din 1903, cu rivalii lor, menşevicii, în cadrul Partidului muncitoresc social-democrat rus (PMSDR). Lenin voia să-şi impună în sânul partidului concepţia despre „unitatea de voinţă"*. Aceasta l-a determinat să combată năzuinţa anumitor grupuri revoluţionare de a se organiza pe o bază naţională reflectând mulţimea naţionalităţilor din Imperiul rus, ca de pildă Bund (Liga – *Bund*, în idiş – muncitorilor evrei revoluţionari din Polonia, Lituania şi Rusia a luat naştere încă din 1898, chiar înaintea PMSDR).

După Revoluţia din 1905, care a provocat numeroase tulburări la marginile Imperiului rus, unii bundişti şi menşevici adoptă lozinca „autonomiei culturale" a lui Otto Bauer (a cărui mare lucrare, *Chestiunea naţionalităţilor şi social-democraţia*, datează din 1909) şi a lui Karl Renner, venită de la social-democraţia austriacă: victoria ei ar determina în domeniul şcolar crearea de şcoli diferite, după naţionalităţi. Revendicarea aceasta implica mai degrabă o mişcare revoluţionară structurată asemenea unei federaţii pe naţionalităţi (evrei, georgieni, ruşi etc.) decât un aparat unitar centralizat.

Or, din punctul lui Lenin de vedere, lipsiţi de un partid care să funcţioneze ca o maşină care sporeşte forţa, muncitorii sunt reduşi la neputinţă. El se luptă cu vehemenţă şi găseşte în Stalin, pe atunci un necunoscut, un purtător de cuvânt cu atât mai folositor cu cât este georgian de origine. Pentru a lipsi lozinca autonomiei culturale de fundamentarea ei teoretică, Stalin propune o definiţie a naţiunii, care permite eliminarea a numeroase naţionalităţi şi îndeosebi a evreilor. O naţiune nu există decât dacă sunt întrunite trei trăsături caracteristice. O naţiune, spune el, este o „comunitate* stabilă constituită în mod istoric" (ea poate fi alcătuită, prin urmare, din „triburi" sau din „rase diferite": ceea ce implică faptul că Stalin credea, şi nu este singurul, chiar printre marxişti, în existenţa raselor); ea este o „comunitate de limbă" (o naţiune nu vorbeşte decât o limbă, însă mai multe naţiuni diferite – englezi, nord-americani – pot avea aceeaşi limbă) şi o „comunitate a vieţii economice, o coeziune economică" (o arie segmentată din punct de vedere economic, cum este Georgia înaintea dezvoltării capitalismului, nu este o naţiune; nord-americanii formează o naţiune deoarece diferitele puncte de pe teritoriul lor sunt unite de diviziunea muncii*); ea este, în cele din urmă, o „comunitate din punct de vedere al formaţiei psihice" sau „al caracterului naţional" sau „al culturii naţionale" (particularităţi psihologice" care fac ca Anglia, Islanda şi Statele Unite să se deosebească prin „formaţia psihică originală care s-a elaborat, în cazul lor, din generaţie în generaţie, ca urmare a

condiţiilor diferite de trai"). Chiar dacă această ultimă trăsătură poate mira, întrucât credinţa într-un „caracter naţional" pare să ţină de altă logică decât de cea a materialismului istoric, ne putem aminti că ea este în mod deosebit împărtăşită de curente pozitiviste şi scientiste din secolul al XIX-lea şi că nu este, în principiu, diferită de credinţa în „conştiinţa de clasă", care se bazează, şi ea, pe ipoteza că o experienţă împărtăşită întemeiază, într-un grup, un sistem comun de reprezentare. Demnă însă de reţinut, în definiţia lui Stalin, este însemnătatea pe care o acordă unui „pământ" comun. El îi reproşează lui Bauer, care în definiţia lui a privilegiat „caracterul naţional", că a făcut din naţiune „ceva mistic, insesizabil şi de dincolo de mormânt", deoarece o „rupe de pământ", fapt care se potriveşte evreilor, care nu au un „leagăn al lor, legat de pământ, care să cimenteze în mod firesc naţiunea". O asemenea formulare, din punctul căreia de vedere esenţa naţiunii se află în pământ şi în ţărănime, ar mai putea fi găsită printre ideile extremei drepte din secolele al XIX-lea şi al XX-lea.

Tonul lui Stalin este deosebit de violent când este vorba de bundişti, la fel cu cel al lui Lenin, care, în corespondenţa sa, vorbeşte despre „lichelele din Bund". Ostilitatea faţă de evrei avea să apară din nou în proporţie de masă în URSS imediat după al Doilea Război Mondial, odată cu campaniile împotriva „cosmopolitismului"*. Opusculul lui Stalin a jucat un rol deosebit, deoarece a fost textul de referinţă obligatoriu al militanţilor Internaţionalei a III-a, apoi al sistemului comunist internaţional (tot aşa cum a fost şi *Materialismul istoric şi materialismul dialectic* din 1938, în care marxismul este redus la câteva formule mecanice) şi, printr-un efect de generaţie, constituie în continuare baza, chiar dacă nu sunt întotdeauna conştiente de asta, teoriilor despre naţiune ale elitelor comuniste de la sfârşitul secolului al XX-lea. → ANTISEMITISM; SIONISM; STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Bauer, O., *La Question des nationalités et la social-démocratie* (1909), 2 volume, Paris, Montreal; Stalin, *Le Marxisme et la question nationale*, diferite ediţii; extrase şi comentarii ale textului în D. Colas, *La Pensée politique*, Larousse, 1992; Carrère d'Encausse, H., *Le Marxisme et la question nationale*, în Pisier, Duhamel, Chatelet, *Dictionnaires des oeuvres politiques*, PUF, 1995.

masă → MULŢIME.

Mein Kampf (Lupta mea). Lucrare din anii 1924–1926, în care Hitler îşi expune viziunea despre lume.

ENCICL. Primul volum din *Mein Kampf* a fost scris în 1924, în timp ce autorul era încarcerat, şi a apărut în iulie 1925, şapte luni după ieşirea din închisoare. Al doilea volum este din 1926. S-a bucurat de o largă răspândire în Germania nazistă şi constituie un punct de referinţă de mai mare însemnătate decât programul Partidului naţional socialist, redactat de Hitler în 1920, şi care nu va fi nici revăzut şi nici urmat pe de-a-ntregul. Dacă gândirea este o construcţie conceptuală în care raţiunea este pusă la lucru, hitlerismul nu este în niciun chip o gândire, ci mai degrabă un program de luptă şi un ansamblu de tehnici de mobilizare a urii în cadrul unei mişcări de exaltare a comunităţii naţionale germane: o incitare la expansionism şi la luptă fanatică împotriva celuilalt, care a atins punctul culminant în acţiunea de

distrugere a evreilor. Vidul intelectual al hitlerismului şi prisosul de vociferări nu fac totuşi din el un nihilism: Hitler consideră că stăruinţa în violenţă are nevoie de o ideologie fanatică şi formulează un proiect care va fi urmat.

Hitler se prezintă pe el însuşi ca pe un ultranaţionalist german. El aminteşte stăruitor de înfrângerea din 1918 şi de Tratatul de la Versailles – trădări –, pe care le pune în legătură cu revoluţia din Germania (care a dus la instaurarea Republicii de la Weimar), care a urmat revoluţiei comuniste din Rusia. Opus acestui episod, spiritul care domnea pe front în timpul Războiului din 1914 este un model pozitiv. Pentru a face cunoscută catastrofa actuală, el foloseşte o metaforă medicală: trebuie cunoscute cauzele bolii care afectează Germania. Prăpădul nu a fost cauzat de înfrângerea militară, ci de degradarea datorată domniei banului, internaţionalizării, adică iudaizării Germaniei. Temă obsedantă (împreună cu teama de tuberculoză şi mai cu seamă de sifilis, o ciumă care atacă rasa şi sângele germane şi care le face să degenereze). Hitler denunţă în evreii cosmopoliţi* o rasă inferioară, nişte vampiri, paraziţi, duşmani din interior răspunzători de înfrângerea în război.

În politica externă, scopul este expansiunea. În prima frază din *Mein Kampf*, Hitler aminteşte că s-a născut în Austria şi că obsesia lui este să unească Germania şi Austria, ceea ce va înfăptui *Anschlussul* (fuziunea) Şi, la sfârşitul celei de a doua părţi, şi ultima, afirmă preocuparea lui fundamentală de a da rasei, sângelui german un teritoriu care să fie în raport cu cifra populaţiei. Pentru a atinge acest ţel, nu trebuie încercat să se revină la graniţele dinainte de 1914 (nici să te lansezi într-o politică colonială asemănătoare celei din Franţa, care are drept rezultat corcirea), ci trebuie reluat marşul, prea multă vreme întrerupt, spre răsărit. Or, statul rus, care o vreme a putut exista datorită prezenţei în fruntea sa a unor organizatori germani, este condus de evrei. Este, prin urmare, gata să se prăbuşească.

Astfel principiul *völkische* (rasism ultragermanic) este central în hitlerism. Rasa, centru al vieţii comunităţii, trebuie să fie temelia statului, care nu este decât un mijloc: într-o epocă de contaminare a raselor, un stat care stă de veghe la păstrarea purităţii rasei germanice ar deveni într-o zi stăpânul lumii. Rasa cea mai bună, rasa ariană, trebuie, conform unui principiu aristocratic, să se impună celorlalte rase. Corcirea – conform unei fantasme tipice a rasismului – este prezentată ca o primejdie de temut: amestecurile rasiale ale poporului german l-au slăbit, însă el păstrează, din fericire, o rezervă de oameni din rasa germanică din nord. De unde necesitatea de a menţine puritatea sângelui controlând căsătoriile şi naşterile. Programul hitlerist, pentru care nu există nici egalitate între oameni, nici omenie, reduce omul la animalitate, deoarece vorbeşte despre el, şi chiar despre rasa superioară, ca despre o specie zoologică: decât să te preocupi de îmbunătăţirea raselor de cai, mai bine să îmbunătăţeşti rasa germanică folosind tehnicile potrivite de eugenie şi de creştere a animalelor.

În felul acesta, naziştii se definesc pe ei înşişi, prin pana lui Hitler, ca fiind animale. Însă animalele acestea se află în luptă unele cu altele, căci viaţa se perpetuează prin luptă pe viaţă şi pe moarte între cei vii, luptă în care cei mai puternici şi mai dibaci câştigă. De aceea trebuie

produşi bărbaţi virili şi femei în stare să aducă pe lume oameni adevăraţi: armata nu trebuie să fie decât o prelungire a şcolii, care va inocula soldatului virtuţile şi forţa; atât la fete cât şi la băieţi, educaţia fizică are întâietate faţă de educarea caracterului şi a înzestrărilor intelectuale. În acest program educativ, ca în întregul argumentar hitlerist, elementul populist este foarte puternic: critica intelectualilor, a burghezilor, a esteţilor rafinaţi, a profesorilor are rolul de a scoate în evidenţă, de pildă, superioritatea boxului (înfruntare fizică directă şi proletară) faţă de scrimă (tehnică a corpurilor aflate la distanţă, inculcată în cadrul unei educaţii burgheze) şi de a preconiza crearea unei aristocraţii* de sânge, care îşi va avea obârşia în masa poporului. Dreptul la cetăţenie în Reichul german va trebui să fie redus: el nu va putea decurge doar din naşterea pe pământ german, ci va fi rezervat supuşilor germani, care nu vor căpăta cetăţenia decât după reuşita educaţiei, şi, în cazul tinerilor, la sfârşitul serviciului militar.

Hitler preconiza un mod de organizare a partidului şi a statului antiparlamentar în principiu: o ierarhie de şefi este principiul structurant, căci trebuie înlocuit principiul democratic al majorităţii – principiu evreiesc – cu cel al personalităţii, al călăuzei, al conducătorului – principiu arian –, deoarece nici masa, nici majoritatea nu sunt creatoare, ci individul. Sistemul politic va elimina, prin urmare, orice principiu reprezentativ. Hitlerismul se arată a fi revoluţionar deoarece se opune democraţiei şi vrea să distrugă Republica de la Weimar, definită ca un stat evreu. Dacă democraţia şi marxismul sunt ţinte predilecte, nicio altă doctrină decât a sa nu este tolerată de Hitler: creştinismul este o doctrină evreiască ce a introdus în lumea antică cea dintâi teroare spirituală şi el îi atacă pe clerici. Denunţându-i pe politicieni, conducătorul (*Führer*) Partidului naţional socialist preconizează, totuşi, să se ia exemplu de la social-democraţie, care a înţeles că forţa unui partid politic constă în supunere şi disciplină, şi insistă asupra necesităţii de a crea un partid de luptători hotărât să facă să triumfe *volks*.

Hitler îşi propune o manipulare emoţională făţişă a maselor prin propagandă şi autosugestie, care trebuie să-i convingă pe germani de superioritatea lor, în ciuda prăbuşirii din 1918: oratorul de talent trebuie să ştie să se folosească de sentimentele celor care îl ascultă şi trebuie mărit numărul agitatorilor în stare să acţioneze asupra sufletului mulţimilor, Hitler arătându-se a fi el însuşi cel mai priceput în această meserie. El expune fără înconjur anumite trucuri pe care le-a folosit în 1920 în lupta împotriva roşilor, de pildă, folosul pe care îl tragi dacă eşti pomenit în presă, chiar dacă eşti înfăţişat ca un criminal în faţa umanităţii, sau eficacitatea psihologică de a avea un simbol al partidului deopotrivă decorativ şi sugestiv (se explică pe îndelete felul cum a fost ales). Însă propaganda, o artă care trebuie să se sprijine pe ceea ce ne învaţă psihologia mulţimilor, trebuie să fie susţinută de forţă, de unde importanţa secţiei de asalt (SS), născută ca un serviciu de ordine alcătuit din tineri gata să se bată pentru a încadra întrunirile publice ale partidului.

Nimic din toate acestea nu constituie o doctrină propriu-zisă: Hitler nu are deloc de gând să se adreseze raţiunii, el vrea doar să stimuleze convingeri. Astfel, nu încearcă să explice de ce o rasă socotită inferioară poate ocupa o poziţie

dominantă, nici să împace elogiul adus camaraderiei în tranşee cu principiul întâietăţii şefului. În orice caz, hitlerismul, aşa cum se exprimă la mijlocul anilor 1920, chiar dacă nu este cauza evenimentelor care vor avea loc, enunţă cu precizie logica pe care nazismul va încerca să o facă să triumfe, până ce se va prăbuşi datorită chiar forţei şi războiului din care făcuse, ca şi fascismul italian, valori superioare.

Bibl.: Ayçoberry, *Les Interprétations du nazisme*, Le Seuil. Dawidowicz, L.S., *La Guerre contre les juifs 1933–1945*, traducere din limba americană de G. Garnet, Hachette, 1975; Jaeckel, E., *Hitler idéologue*, traducere din limba germană, Calman-Lévy. Hilberg, R., *La Destruction des juifs d'Europe*, traducere din limba engleză de M. F. de Palomera şi A. Charpentier, Fayard, 1988; Lacoue-Labarthe, Ph., *La Fiction du politique*, Christian Bourgois, 1987.

Melanchthon (Philipp). Prieten şi sfătuitor al lui Luther*, este unul dintre părinţii fondatori ai Reformei (1497–1560).

ENCICL. Umanist care l-a comentat pe Aristotel sau pe Cicero, el este şi unul din teoreticienii religiei reformate: a redactat Confesiunea de la Augsburg* şi a apărat de cei pe care îi numea „oameni fanatici" legitimitatea „societăţii civile"*: împărăţia lui Dumnezeu nu-i de pe această lume şi obţinerea bunăstării prin muncă, participarea fiecăruia după vocaţie (*Beruf*) la treburile cetăţii, inclusiv exercitarea unor responsabilităţi politice, sunt îngăduite creştinului şi valorează mai mult decât un trai trândav într-o societate în neorânduială. Lucrarea sa *Loci communes rerum theologicarum* a fost tradusă, din limba latină în limba franceză, în 1548, cu o prefaţă de Calvin, şi face între altele o critică aspră milenarismului anabaptiştilor. Însemnătatea lui în răspândirea culturii umaniste a făcut să fie numit „preceptorul Germaniei". Engels şi toţi cei care interpretează retrospectiv Reforma ca o mişcare socială şi politică revoluţionară îl socotesc, în mai mare măsură decât pe Luther, răspunzător de conformismul politic, social şi economic în care acesta avea să sfârşească.
→ FANATISM.

Bibl.: În afară de *La Confession d'Augsburg*, nu mai există niciun text disponibil în limba franceză; Engels, F., *Războiul ţărănesc german* (1850).

Mitologii. Lucrare de semiologie critică a lui Roland Barthes (1915–1980) cuprinzând în esenţă cronici publicate din 1955 până în 1956.

ENCICL. Într-o prefaţă din 1970, Barthes îşi defineşte proiectul drept o „semioclastie": termenul (ce trebuie apropiat de „iconoclastie") denumeşte o acţiune, întreprinsă cu instrumentele lingvisticii lui Ferdinand de Saussure, de critică a culturii zise de masă, care îşi propune să-i denunţe şi, în acelaşi timp, să-i desfiinţeze principiile. Barthes atacă îndeosebi procedeele prin care ideile „culturii mic-burgheze" sunt prezentate ca fiind naturale, întemeiate pe „bunul-sinţ". El zugrăveşte această cultură, de pildă, în substituirea categoriei de „sărac" celei de „proletar", sau în crearea unor figuri exemplare (abatele Pierre, ale cărui trăsături să semnifice „bunătatea") şi în toate formele de creare de categorii, eterne, anistorice. (Ceea ce nu înseamnă că toate categoriile ar fi de acelaşi tip şi ar avea aceeaşi valoare

sau lipsă de valoare epistemologică.) Prilej cu care analizează unele figuri, evident politice, de pildă, cea a lui Pierre Poujade (a cărui mişcare obţine o victorie relativă la alegerile legislative din 1956), sau desfiinţează retorica discursului colonialist la începutul războiului din Algeria.

Într-o parte distinctă a cărţii, Barthes face o teorie a mitului în societatea burgheză: „el transformă istoria în natură" şi este, prin urmare, un „cuvânt depolitizat", disimulând procesele sociale într-un soi de eternitate care suprimă orice „dialectică". Mitul, asemenea ideologiei pentru Marx, nu surprinde realul şi limbajul lumii reale, ci îl travesteşte. În acest sens, după părerea lui Barthes, mitul este mai degrabă de „dreapta" decât de „stânga", în măsura în care aceasta din urmă ar fi legată de muncă şi de revoluţie, care ar dezvălui politica în loc să o ascundă. Totuşi Barthes citează un mit de „stânga", cel al lui Stalin, sacralizat într-un discurs care îi proslăvea geniul. Influenţat intelectualiceşte de Bertoldt Brecht, Barthes, analizându-l pe Marx, se delimitează cu claritate de comuniştii ortodocşi (1956 este anul când revoluţia maghiară a fost zdrobită de tancurile sovietice), deschizând, cu semiologia, o cale nouă criticii comerciale.

Bibl.: Barthes, R., *R. B.*, Le Seuil, 1978.

Mitul lui Protagoras. Istorisire făcută de sofistul grec Protagoras, în dialogul lui Platon care-i poartă numele (*Protagoras*), despre felul cum s-a născut omenirea, care arată neputinţa diviziunii muncii* de a pune capăt răspândirii oamenilor.

ENCICL. Socrate pune sub semnul îndoielii faptul că toţi oamenii au aceeaşi capacitate de a chibzui la treburile cetăţii şi că virtutea poate fi învăţată: nici în domeniul public şi nici în cel privat, educaţia nu face dintr-un om un individ „cumsecade" (319d–320b). Protagoras susţine contrarul şi va refuta prima idee, folosindu-se de un mit (320c–322d).

Însărcinat de Zeus, în momentul creării raselor muritoare, cu împărţirea de însuşiri celor vii, Epimeteu le-a dăruit pe toate animalelor, lăsându-i pe oameni despuiaţi, fără arme, lipsiţi de ocrotire. Din această pricină fratele său, Prometeu, fură de la Hefaistos şi de la Atena îndemânarea artistică şi focul. Dar el nu poate pătrunde în Acropole unde îşi are Zeus reşedinţa, ca să-i fure politica. Creaţi astfel, oamenii au început să-i cinstească pe zei, apoi au dobândit cuvântul şi au făurit tot ceea ce le lipsea (încălţăminte, alimente etc.) dar, „răspândiţi" deoarece nu existau „oraşe" (*polis*), erau neputincioşi în lupta (*polemos*) cu animalele „deoarece nu dispuneau de arta politică din care face parte arta războiului". Oamenii căutau, prin urmare, să se strângă laolaltă ca să întemeieze oraşe şi să se apere. Dar, îndată ce întemeiau un oraş, se luptau între ei, începând din nou să se „răspândească" şi să piară. Atunci Zeus, îngrijorat de soarta speciei umane, l-a trimis pe Hermes să-i ducă sfiala şi dreptatea „ca să existe în oraşe armonie şi legături născătoare de prietenie* (*philia*)". Zeus i-a poruncit lui Hermes să împartă dreptatea şi sfiala tuturor oamenilor, iar oamenii care nu erau în stare să dobândească dreptate şi sfială să fie daţi morţii, ca fiind o pacoste în sânul cetăţii (*polis*). Din această împărţeală obştească, Protagoras trage concluzia că, dacă în domeniile tehnice trebuie să te bizui pe experţi, cât priveşte „virtutea* (*arete*) politică" orice om este priceput, fie că este fierar sau

BCU M. EMINESCU IAŞI

cizmar, fapt care legitimează dreptul poporului de a guverna şi nu impune necesitatea unei guvernări dè către cei mai buni. Protagoras va mai afirma că cetatea este asemenea unui grămătic care-l învaţă pe elev să scrie: ea înscrie în fiecare, la început cu blândeţe, nişte legi, născociri ale legiuitorilor din trecut, şi îi pedepseşte pe cei care fac rău (226d). Platon va relua în *Republica* ideea educaţiei ca soluţie a chestiunilor politice (cum să întemeiezi o cetate dreaptă cu oameni care nu sunt neapărat virtuoşi?).

***Mizeria istoricismului** (Povery of historicism).* Lucrare în limba engleză de Karl R. Popper*, 1957.

ENCICL. Titlul cărţii este o parafrază a lucrării *Mizeria filozofiei* de Marx*. Popper nu critică numai marxismul, ci toate teoretizările care presupun existenţa unor legi ale istoriei. Prezentată mai întâi oral, îndeosebi la un seminar al lui Hayek, în 1936, lucrarea a apărut după *Societatea deschisă şi duşmanii ei**, a cărei teză fundamentală o expune, fără a face însă trimiteri precise la autorii reprezentativi ai istoricismului*. Popper este aici mai concis şi mai analitic. Argumentul cel mai incisiv împotriva credinţei în existenţa unor legi ale istoriei care îndreptăţesc unele programe de transformare masivă a societăţii – Stalin, care afirmă că acţionează în virtutea legilor „materialismului istoric" imputate lui Marx, este cel mai bun exemplu pentru dramele generate de această utopie – este prezentat în prefaţă. Cursul istoriei este puternic influenţat de îmbogăţirea cunoaşterii omeneşti (ceea ce trebuie să admită până şi o teorie conform căreia ideile sunt efecte ale unor transformări materiale). Or, dacă ştiinţa se defineşte printr-o capacitate de predicţie (cu ajutorul fizicii lui Newton putem calcula poziţia în care se va afla un corp ceresc la un moment dat), în schimb nicio ştiinţă nu poate prezice care va fi viitorul ştiinţei (fizica lui Newton nu prezice că Le Verrier va descoperi planete noi şi nici teoria relativităţii a lui Einstein). Viitorul ştiinţei este imprevizibil. Nu există, prin urmare, o teorie a istoriei, aşa cum există o teorie fizică. Nu este, aşadar, cu putinţă să se prevadă viitorul istoriei omenirii şi nici să te foloseşti de această pseudoştiinţă pentru a justifica o politică.

Bibl.: Popper, K. R., *Misère de l'historicisme*, „Agora", Plon; *Povery of historicism*, Roulteldge & Kegan Paul, 1957.

Monarchia. Operă a lui Dante în limba latină, scrisă pe la 1307, care critică punctul de vedere ecleziocentric al papalităţii.

ENCICL. Dante, şi aceasta este o trăsătură comună tuturor gânditorilor medievali, nu pune în niciun fel în discuţie, aşa cum fac Platon* sau Aristotel*, valoarea monarhiei* comparată cu celelalte regimuri politice: ea este necontestată. Problema care se pune este cea a raportului dintre puterea politică (bineînţeles monarhică) şi puterea papei. Conflictul, care cuprinde întreaga Italie, între guelfii care dau prioritate prerogativelor papei şi ghibelinii care dau întâietate împăratului, este asemănător cu lupta între două partide politice, luptă în care miza şi legitimările ideologice sunt importante. În timpul jubileului din 1300, într-un soi de mimetică a cezaro-papismului, Bonifaciu al VIII-lea purtase însemnele imperiale: Dante, care era ambasador pe lângă Sfântul Scaun, îl putuse vedea astfel înveşmântat. În 1302, în bula *Unam sanctam*,

papa exprima un punct de vedere teocratic. Deşi făcea parte dintr-o familie de guelfi, Dante trecuse de partea ghibelinilor şi trebuise, în 1302, să se exileze la Florenţa, aflată atunci în stăpânirea lui Carol de Valois, care lua partea papei. *Monarchia* a fost scrisă în vreme ce Henric al VIII-lea al Germaniei nădăjduia să fie încoronat împărat, fapt care se va întâmpla la Laterano, în 1312, prin mijlocirea unor trimişi ai papei (Henric al VIII-lea va muri în 1313). Dante îşi pusese în împărat nădejdea realizării unui progres către unitatea politică şi întărirea puterii temporale, care ar fi primit de la autoritatea* imperială o mai mare validitate, susceptibilă să împiedice amestecul Bisericii în treburile publice. Şi, pentru a justifica monarhia universală, conform căreia lumea ar trebui să se supună unui singur suveran, el caută sprijin în analize de tip aristotelic (face trimiteri la *Etica nicomahică* şi la *Politica**), în care găsim însă idealul platonic al regelui filozof. Definiţia pe care o dă justiţiei este luată din Cicero*: „legea trebuie să fie întotdeauna interpretată în funcţie de binele comun al republicii"*, iar din Seneca reţine afirmaţia că legea este „legătura socială" dintre societăţile omeneşti. Reia, atribuindu-şi-o, o formulă (de origine nesigură) după care Imperiul roman s-a născut din „fântâna pioşeniei".

Inspirându-se încă o dată din Cicero, el afirmă că statul (*respublica*) roman nu a fost o „stăpânire" (*imperium*), ci un patronaj (*patrocinium*), în vreme ce Sfântul Augustin îi critica tocmai *libido dominandi**. Această apărare a Imperiului roman este imediat pusă în aplicare: după părerea lui Dante, împăratul deţine autoritatea nu de la papă, ci de la Dumnezeu, în mod nemijlocit. Aceasta este, de altfel, una din condiţiile păcii civile. Ultimele capitole ale textului expun o teorie despre cele două aspecte ale firii omeneşti coruptibilă, muritoare, pământească şi totodată incoruptibilă, nemuritoare, cerească. Astfel încât omul are două rosturi: pământesc, rostul său ultim se află în sânul cetăţii politice, nemuritor, rostul său de pe urmă se află în cetatea divină. Există, astfel, două feluri de beatitudine: la primul, omul ajunge prin filozofie, urmând căile arătate de virtuţile morale şi intelectuale; la al doilea, omul ajunge prin învăţăminte spirituale care transcend raţiunea omenească şi care implică respectarea virtuţilor teologice: credinţă, nădejde şi milă. Acestor două căi le corespund doi stăpâni: împăratul şi suveranul pontif, care au, fiecare în „ordinea" lor, o putere care nu admite o alta superioară. Şi, deasupra acestor două puteri, nu există decât un Dumnezeu care, chiar dacă papa este părintele spiritual al tuturor credincioşilor, conferă nemijlocit autoritatea sa împăratului. Este, aşadar, cu neputinţă să socoteşti că papa ar avea *plenitudo potestatis**. În acelaşi sens, Dante respinge validitatea „Donaţiei lui Constantin", un act (despre care astăzi se ştie că este apocrif) prin care împăratul Constantin i-ar fi transferat papei sediul Imperiului roman.

Schema propusă de Dante este departe de anumite forme ale augustinismului politic, în care autoritatea regelui asigură unitatea mai multor cetăţi şi în care autoritatea Bisericii asigură unitatea tuturor împărăţiilor, fapt prin care sabia temporală este supusă sabiei spirituale: aceasta este teoria pe care o susţine Egidius din Roma*. Aceasta este viziunea unitară pe care a vrut zadarnic să o încarneze Bonifaciu al VIII-lea. Dimpotrivă, continuând să afirme existenţa independentă

a papei, care nu îi este subordonat, Dante atribuie împăratului un rol unificator. Dualismul care îl desparte pe Cezar de papă este tipic pentru tradiţia politică occidentală.

Textul lui Dante ar mai putea fi situat şi din punctul de vedere al istoriei unirii Italiei, întrucât antagonismul dintre guelfi şi ghibelini este reluat în Italia în secolul al XIX-lea odată cu neoguelfii lui Gioberti. → AL-FARABI; STAT-NAŢIUNE.

Bibl.: Dante Alighieri, *Monarchia*, introducere de Giorgio Petrocchi (text latin tradus în italiană), Biblioteca Universală Rizzoli, 1988.

monarhie. Regim în care autoritatea politică aparţine unei singure persoane, dar care se deosebeşte de tiranie* prin existenţa unor legi.

ENCICL. Formele monarhiei sunt foarte diferite: între Ludovic al XIV-lea şi regele Spaniei, aşa cum sunt definite puterile şi funcţiile sale de Constituţia din 1976, există nu numai o diferenţă de grad, ci şi de natură. Invers, puterile preşedintelui Republicii franceze, aşa cum se desprind ele din text şi din aplicarea Constituţiei din 1958, şi cele ale unui monarh constituţional nu se deosebesc deloc, atâta doar că preşedintele francez beneficiază de mai multă putere decât un monarh din secolul al XIX-lea (cu excepţia perioadei de coabitare). După părerea lui Kantorowicz (după Jean de Pange şi Marc Bloch), sacralitatea monarhiei a făcut obiectul a numeroase lucrări, alţi analişti insistând asupra importanţei regulării juridice dezvoltate de monarhiile franceză şi engleză. Articularea între monarhie şi aristocraţie este teoretizată de Montesquieu şi Tocqueville*. Specificitatea puterii monarhice faţă de puterea paternală este o miză constantă: Aristotel face legătura între anumite forme de monarhie şi raporturile de rudenie, Locke încearcă să demonstreze şi el specificitatea autorităţii politice (în *Al doilea tratat*). Critica cea mai radicală a monarhiei este făcută de Saint-Just* în cuvântarea ţinută la Convenţie despre judecarea lui Ludovic al XVI-lea (13 noiembrie 1792) [în care a domni trebuie înţeles cu sensul de „exercitare a puterii regale"]: „Nu poţi domni fără să faci rău; o astfel de nebunie sare în ochi. Orice rege este un răzvrătit şi un uzurpator. [...] Repet, un rege trebuie judecat după legile ţării, sau, mai degrabă, ale cetăţii.[...] Ludovic a luptat împotriva poporului; el este învins. Este un barbar, un străin prizonier de război".
→ *ANCHETĂ DESPRE MONARHIE*; CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; DESPOTISM; *DESPRE MONARHIE CONFORM CARTEI*; MONARHIE ABSOLUTĂ; SUVERANITATE LIMITATĂ; TIRANIE.

Bibl.: Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi, 1957*, tradus de N. şi J.-P. Genet, Gallimard, 1989; Kriegel, B., *Les Historiens et la Monarchie*, 4 volume, „Quadrige", PUF, 1995.

monarhie absolută. Regim în care autoritatea politică aparţine unui singur individ şi nu este limitată de o altă autoritate.

ENCICL. În logica contractului întemeietor al republicii* lui Hobbes*, toţi ceilalţi oameni sunt supuşi „în mod absolut" suveranului* (o „persoană civilă") [*Despre cetăţean*, cap. 5, 9]. „Monarhia absolută" (cap. 9, 11) este o formă particulară a puterii în care suveranul este un individ şi în care se pun probleme

specifice, cum este problema succesiunii. După părerea lui Hobbes, titlul de monarh trebuie păstrat pentru monarhii absoluţi „fiindcă cei a căror putere este limitată nu merită titlul de monarh şi nu sunt, de fapt, decât prim-miniştri republicii şi trebuie să se întâmple la fel într-o cetate care, de pildă, ar fi condusă de un consiliu". Nu poate fi asimilat cu un despot* sau cu un tiran*, deoarece monarhul absolut, în acelaşi chip cu societatea, care s-a născut în urma unui contract între membri săi, din supunerea voinţei tuturor persoanelor particulare voinţei unui singur om sau a unei adunări (*id.*, V, 7), are drept ţintă „siguranţa publică" (VI, 3).

Dimpotrivă, după părerea lui Locke*, monarhia absolută este incompatibilă cu societatea civilă, deoarece, dacă oamenii în caz de litigiu între ei nu se pot adresa unei „autorităţi", atunci ei continuă să se afle în starea de natură*. Fie că este numit „Ţar" sau „Mare Senior", cel în mâna căruia se concentrează puterea executivă şi puterea legislativă nu poate îndeplini funcţia de judecător, iar cei care se află sub stăpânirea lui (*dominion*) sunt mai degrabă sclavi decât supuşi (*Two Treatises of Government*, cartea II, cap. IX, paragrafele 90–91).

La Hume*, aprecierea monarhiei absolute este le fel de negativă şi el o socoteşte la fel de contrară constituţiei engleze ca şi „guvernarea populară", numai că aceasta ar duce la „moartea" constituţiei în convulsii, în vreme ce monarhia absolută ar însemna o moarte liniştită, „o eutanasie" a acestei constituţii [*Political Essays*, 6]. Hume socoteşte că o „guvernare absolută" există în Franţa, o ţară „care a beneficiat de puţin timp de o oarecare libertate instituită", dar unde artele şi ştiinţele prosperă, în vreme ce impozitele sunt apăsătoare (*id.*, 10). El îi opune „monarhia civilizată", care sprijină proprietatea şi spiritul întreprinzător şi se caracterizează printr-o „guvernare a legilor, iar nu a oamenilor" (*id.*). Folosind o expresie neutilizată de Hume, acesta (ca şi Locke) ar fi refuzat să vorbească despre monarhia absolută ca fiind un stat de drept*. Monarhiei absolute Hume îi opune „monarhia limitată", cu un parlament reprezentativ şi o cameră a lorzilor ai cărei membri ar fi preocupaţi de „intersul naţiunii", echilibrul (balanţa) puterii depinzând foarte mult, în acest caz, de abilitatea suveranului (*id.*, 27). Opoziţia între cele două forme de monarhie, absolută/limitată, începe cu Fortescue (1385–1479), autor al *The difference between an Absolute and Limited Monarchy* (pe la 1471), iar Locke*, înaintea lui Hume, pusese în discuţie punctul de vedere al acestui autor (*Two Treatises*, cap. 239).

monarhomaci. Autori protestanţi francezi care contestă principiul suveranităţii absolute a monarhului.

ENCICL. Hotman în *Franco-Gallia** (1573), Théodore de Bèze în *Du droit des magistrats sur les sujets* (1574) sau Duplessis-Mornay şi Languet sub pseudonimul Junius Brutus în *Vindiciae contra tyrannos* (1579) îl înfăţişează pe rege ca pe cel dintâi suveran al regatului a cărui autoritate depinde de cea a stărilor generale sau a parlamentului şi susţin că, în caz de tiranie, oamenii i se pot împotrivi. Nu este însă vorba de o adevărată teorie a suveranităţii* poporului: autorii aceştia atribuie suveranitatea mai degrabă celor care ies în evidenţă în sânul masei decât comunităţii moderne a indivizilor

cetăţeni, adică unor „magistraţi care sunt inferiori regelui şi pe care poporul i-a delegat sau instituit [...] drept consorţi ai imperiului [am zice astăzi ai puterii] şi controlori ai regilor, şi care reprezintă întregul corp al poporului" (*Vindiciae*). Unii autori catolici apropiaţi de Liga catolică vor relua tezele monarhomacilor pentru a se împotrivi suirii protestantului Henric de Navara, viitorul Henric al IV-lea, pe tronul Franţei. Ca o continuare a ideilor acestor contramonarhomaci catolici vor apărea justificările tiranicidului, îndeosebi de către iezuitul Bellarmin.

Putem considera că Etienne de La Boétie, în *Discours sur la servitude volontaire* sau *Contr'un* (1550), cu toate că nu este monarhomac, face parte din acelaşi curent.

Bodin, în *Republica* (1576), a prezentat o teorie despre suveranitate care, întrucât este situată îndeosebi în suveran, ia o atitudine potrivnică celei a monarhomacilor. Printre cei care i-au contrazis îi putem reţine atât pe William Barclay cât şi pe Locke*, mai ales pentru *Two Treatises of Government*, menit să susţină, printr-un argument *a contrario*, legitimitatea dreptului la împotrivire*.

Bibl.: Mesnard, P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Vrin, 1951.

Montesquieu (Charles-Louis de Secodat). Scriitor francez (1689–1755).

ENCICL. „La Londra, libertate şi egalitate", notează Montesquieu în *Jurnal* în timpul şederii în acest oraş între anii 1729–1730. Publicase până atunci, cu succes, *Scrisorile persane*, în 1721, şi renunţase la cariera din Parlamentul de la Bordeaux, ca să se consacre ştiinţei şi literelor: a fost ales în Academia Franceză în 1728. Încă din prima carte respinge fanatismul religios (scrisoarea LXXXV), critică „puterea arbitrară" (CXXXI), cu o ironie fină (XXIV, la adresa celor doi „magicieni", regele Franţei şi papa), în care distanţa contemplării permite o formă de comparatism experimental. *Scrisorile persane* cuprind teze care vor fi dezvoltate şi sistematizate în *Despre spiritul legilor** (1748, la Geneva). El face astfel o istorie a Europei* în care popoarele din nord au cucerit sudul, care suferise multă vreme cruda asuprire romană, dar nu au instaurat asupra noilor lor supuşi o „autoritate brutală", astfel încât uneori chiar şi „legile erau făcute în adunările generale ale Naţiunii" (CXXXI), ca la francezi, cândva cuceritori (C). Tătarii, în Asia, sunt cu totul altfel: „urgia naţiunilor", despre care s-ar putea spune că celelalte popoare sunt făcute ca să-i „slujească" (LXXXI). Şi, dacă Montesquieu poate scrie: „viciile lui Alexandru, cât şi virtuţile depăşeau măsura; când se mânia era cumplit: mânia îl făcea să fie crud", tot el notează că victoriile lui Alexandru nu înseamnă nimic pe lângă cele ale lui Genghis-Han. Ipoteza cuceririi sudului de către nord, ivită din teoria climatelor, conform căreia acestea joacă un rol de infrastructură a societăţilor, deoarece determină unele sentimente care sunt „principiul" diferitelor guvernări (virtutea* pentru republici – Roma sau Sparta –, onoarea* pentru monarhii – Franţa –, teama pentru despotism* — Persia [LXXXIX), va sta la baza filozofiei istoriei care se desprinde din *Despre spiritul legilor**.

La Londra, Montesquieu asistă la numeroase şedinţe ale Camerei Comunelor şi îşi întemeiază afirmaţia despre libertatea ţării pe „motivul că puterea este controlată şi limitată de un act [al

Parlamentului]", dar că nu ar trebui să devină „conducătoare" Camera Comunelor, deoarece ar dispune în acelaşi timp şi de „puterea executivă", care deocamdată se află în mâinile regelui. Idee dezvoltată în capitolul 6 din cartea XI din *Despre spiritul legilor:* „Despre constituţia Angliei", în care se simte influenţa *Tratatului despre guvernământul civil* de Locke*. Nu este vorba despre o strictă separare a puterilor (judiciară, executivă, legislativă), de negăsit de altfel şi de acceptat, ci despre un sistem complex în care puterea legislativă poate încerca să-i pedepsească pe miniştri, membri ai executivului, care fixează durata adunărilor legislative; regele intervine în funcţia executivă prin „dreptul de a se împotrivi", iar o Cameră a nobililor funcţionează cu rol de Curte Supremă.

În *Despre spiritul legilor* se face atât o analiză a legilor care există în guvernări (şi Montesquieu pune în valoare acele forme de guvernământ în care ele sunt instituite şi respectate, lucru cu neputinţă în despotism), cât şi a motivelor care explică existenţa acestor legi şi încălcarea lor. Legile sunt „raporturi necesare care decurg din natura lucrurilor" (cartea I, 1), privitoare la toate domeniile, divin, material, animal, uman. Din prefaţă reies năzuinţele: „Mai întâi am cercetat oamenii şi mi-am dat seama că, în această nesfârşită diversitate de legi şi de moravuri, ei nu sunt mânaţi de închipuirea lor". În altă parte scrie: „toate fenomenele sunt supuse acestor cauze; [...] pe scurt, atitudinea de căpătâi atrage după ea toate fenomenele particulare". Putem aşadar vorbi despre o sociologie, dar nu trebuie să uităm că, după părerea lui Montesquieu, există legi anterioare legilor publicate de oameni: „a susţine că nu este nimic drept sau nedrept în afara celor orânduite de legile pozitive înseamnă să susţii că, înainte să fi fost trasat vreun cerc, razele nu erau egale". Există legi, să le spunem morale, care nu emană din social. A le explica prin determinismul material (climă, mărimea statelor) nu are drept rezultat un relativism al valorilor. Montesquieu crede, de altfel, că prin cunoaştere ne „vindecăm de prejudecăţi" şi că, prin urmare, „nu este lipsit de importanţă ca poporul să fie luminat", scrie el în prefaţa la *Despre spiritul legilor.* La puţin timp după publicare, lucrarea era pusă la index, dar avea să se bucure de o largă răspândire şi să-şi facă simţite efectele, de pildă, în Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului din 1789: scrisoarea, care arată barbaria Inchiziţiei, scrisă de o evreică arsă la Lisabona în ultimul autodafeu (*Despre spiritul legilor,* XXV, cap. 13), şi ironia dureroasă din capitolul 5 din cartea XV, din „Despre sclavia negrilor" sunt doar premisele.

→ RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE.

Bibl.: Althusser, L., *Montesquieu, la politique et l'histoire,* PUF, 1992; Aron, R., *Les Grandes Etapes de la pensée sociologique,* „Tel", Gallimard, 1976.

mulţime. Ansamblu uman puţin structurat, opus „poporului" sau „masei" sau „norodului", care este peiorativ.

ENCICL. Să facem diferenţa, chiar dacă acest clasament are ceva artificial, între autorii care consideră că mulţimea este în mod necesar periculoasă (Le Bon*) şi cei care cred că, în anumite condiţii, ea este un organ folositor vieţii politice (Spinoza*). Şi ar trebui să ţinem seama de cei care socotesc că mulţimea este bună dacă este condusă de un şef fanatic, care o

călăuzeşte cu ura în suflet spre putere (Hitler) sau dacă se avântă în revoluţie şi în teroarea de masă (Lenin*). La greci, de pildă la Aristotel, deosebirea între „popor" şi „mulţime" este limpede, primul (*demos*) constituind, în anumite condiţii, temelia cetăţii, văzută ca o comunitate de cetăţeni, pe când mulţimea (*plethos*) este populaţia neorganizată, ba chiar ameninţătoare. Cicero defineşte „poporul" şi republica* în acelaşi fel: *res publica* sau *res populi* se întemeiază pe pace şi dreptate, în caz contrar te afli în faţa unei mulţimi (*multitudo*). Augustin* ia această distincţie de la Cicero, însă din punctul lui de vedere nicio cetate pământeană nu poate fi un „lucru al poporului".

„Mulţimea este înspăimântătoare, dacă nu se teme de nimic" (*Terret vulgus nisi metuat*), această formulă a lui Spinoza* (*Etica*, cartea IV, propoziţia 44, scolie) nu dovedeşte o viziune pesimistă despre mulţime, deoarece periculozitatea oamenilor poate fi depăşită fără să fie nevoie să fie sclavii vreunui tiran. „Multitudinea", chiar dacă oamenii care o alcătuiesc nu pot trăi sub „conducerea exclusivă a raţiunii" (*Tratatul politic*, cap. 1, paragraful 5), poate fi în mod pozitiv integrată într-o cetate liberă, organizată raţional, adică ţinându-se seama de pasiunile iraţionale şi negative. În acelaşi sens, Rousseau (*Despre contractul social**, cartea I, cap. 5) consideră că este o mare diferenţă între „a supune o masă şi a conduce o societate". Înrobirea câtorva oameni răzleţi, oricare ar fi numărul lor, de către un stăpân este cu totul altceva decât legătura între un „popor şi conducătorul său": în primul caz o „agregare", în celălalt o „asociere".

Suntem ispitiţi să facem legătura între diferitele teorii despre mase în perioade ale istoriei în care transformările istorice brutale modifică morfologia socială în sensul unei creşteri cantitative: ratele enorme ale inflaţiei în Germania după Primul Război Mondial, care devalorizează fiecare viaţă (Canetti), apariţia „omului-masă" (Ortega y Gasset), care se opune individualismului* şi al cărui triumf ar preschimba umanitatea în termitieră şi ar avea ca rezultat o decădere de acelaşi tip ca a Imperiului roman din secolele III–VI.

Teoretizarea de către Freud a „masei" ar putea fi interpretată ca un ecou chiar al momentului în care scrie: faza ascendentă a drepturilor politice în Imperiul austro-ungar a luat sfârşit odată cu înfrângerea militară şi dezmembrarea imperiului, în timp ce fascismul ajunge la putere în Italia. Antisemitismul* ia amploare în întreaga Europă, în vreme ce traiectoria personală a lui Freud părea că îşi pierde din virulenţă. Anschlussul îşi va pune pecetea pe prăbuşirea tuturor idealurilor democratice şi liberale care însufleţiseră perioada de tinereţe şi maturitate a lui Freud. Lucrarea *Psihologie colectivă şi analiza Eului*, publicată în 1921, se situează în toiul crizei modernităţii vieneze. Freud studiază aici diferitele forme de asociere puternic instituţionalizate: armata, Biserica cât şi, chiar dacă nu de ele se ocupă mai întâi în text, partidele politice. Masa este, după Freud, un fenomen sexual (fapt care ne face să ne reamintim că, după părerea lui, sexualitatea este un domeniu mult mai cuprinzător decât viaţa genitală, o pulsiune a viului care se împotriveşte pulsiunii de moarte, care destramă şi împrăştie). Libidoul (energia pulsiunii sexuale) are tendinţa să unească: existenţa mulţimii are acelaşi principiu ca al animalelor pluricelulare. Mulţimea este structurată datorită iubirii pe care cei care

o alcătuiesc o au pentru un obiect (acesta poate fi un individ sau o idee), care este așezat în poziția de „ideal al eului". Coeziunea internă a mulțimii, devenită un singur și mare organism, este asigurată de forța legăturilor libidinale interne, dar și de ura față de cei aflați în afara grupului și care sunt socotiți dușmani. Freud notează că ura bolșevicilor față de burghezi le asigură coeziunea și se întreabă ce se va întâmpla după ce îi vor extermina pe toți. Stalin răspunde arătând că poți născoci mereu alți dușmani, acuzând, de pildă, pe vechii bolșevici că sunt spioni hitleroniponi. Și astfel, dintr-odată, nimeni nu se mai află în siguranță: în locul unei societăți și a unor clase sociale, am avea o masă atomizată, un fenomen tipic al totalitarismului*, după părerea lui Hannah Arendt.

Pe de altă parte, Hannah Arendt face deosebire între popor și plebe: aceasta din urmă este un „grup în care se regăsesc reziduurile tuturor claselor" și care nu luptă pentru o „adevărată reprezentare", cum se întâmplă în timpul marilor revoluții, ci „aclamă" un conducător sau un om de seamă. Ea socotește că mulțimea antisemită din timpul afacerii Dreyfus, care vociferează, îi atacă pe susținătorii lui Dreyfus, jefuiește o universitate ai cărei profesori au semnat un apel pentru revizuirea procesului, este ceva nou, deoarece plebea aceasta a fost asimilată cu poporul de către oameni (Maurice Barrès, Charles Maurras sau Leon Daudet) care urau poporul și care au făcut din conducătorii acestuia (Edouard Drumont, de pildă) eroi naționali. În acest sens, antisemitismul* plebei franceze prevestește fenomenul totalitar (*Originile totalitarismului**. *Despre antisemitism*, cap. 4, 4, pp. 232 și urm.), care ar putea fi descris ca triumful mulțimii și al conducătorului ei asupra multitudinii și a republicii.

→ ARISTOCRAȚIE; COMUNITATE; DEMOCRAȚIE; INDIVIDUALISM; LE BON; OPINIE PUBLICĂ.

Bibl.: Arendt, H., *Les Origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme* (1951), Le Seuil, 1984; Canetti, E., *Masse et Puissance*, Gallimard, 1966; Freud, S., *Psychologie collective et analyse du moi* (1921), în *Essais de psychanalyse*, Payot; Ortega y Gasset, J., *La Rebelion de las masas* (1930), Allianza Editorial, Madrid, 1979.

N

negritudine. Termen făurit în 1939 de scriitorul antilez Aimé Césaire şi care denumeşte poziţia obiectivă şi subiectivă a Negrului care se revendică şi se recunoaşte ca atare.

ENCICL. Cuvântul negritudine este folosit de Césaire într-un text, *Les cahiers d'un retour au pays natal*, care va apărea în 1939; textul acesta a fost tradus în spaniolă, engleză şi republicat în 1947 cu o prefaţă de André Breton. Ivit într-un context suprarealist – este cunoscută importanţa acordată de suprarealism artei africane – va dobândi un sens politic. În 1948, Leopold Sedar Senghor a publicat o *Antologie a poeziei negre şi malgaşe*, cu o introducere, „Orfeu negru", de Jean-Paul Sartre (reluată în *Situation* III). Negrul, spune Sartre, nu poate nega că este negru, cum ar putea-o face un evreu, de aceea nu-şi poate reclama apartenenţa la „umanitatea abstractă": el este „silit la autenticitate", rasa lui este asuprită de albi şi „el trebuie întâi de toate să devină conştient de propria rasă". Poezia este, după părerea lui Sartre, forma acestei conştientizări, în care limba franceză este „defrancizată" pentru a se face din ea „un superlimbaj solemn şi sacru": „distrugeri, autodafeu al limbajului, simbolism magic, aceasta înseamnă poezia modernă, sub aspectul ei negativ". „Negativitatea" negritudinii este cea a unui moment (în înţelesul hegelian) în care ea neagă supremaţia albilor, însă momentul acesta „năzuieşte să pregătească sinteza sau înfăptuirea omenescului într-o societate fără rase". În acest sens teoretizarea lui Sartre este calchiată după cea a lui Marx referitoare la negativitatea proletariatului care, negând clasa care îl neagă, înfăptuieşte umanitatea. Cuvintele lui sunt marcate de contextul perioadei de după război, cu interogări foarte contextualizate (ce se va întâmpla dacă negrul renunţă la „negritudine în folosul revoluţiei"?), el nu încearcă, totuşi, să reducă negritudinea la altceva decât la ea însăşi (negrul nu este Omul sau Proletarul); nici să propovăduiască o artă militantă. El îşi încheie prezentarea cu un citat din Aimé Césaire care exprimă valoarea subversivă a poeziei negre: *Să scoată cu o asemenea neînduplecare ţipătul negru încât să se zdruncine temeliile lumii.*

Negritudinea, care, în anii '30, afirma specificitatea culturală a Africii într-o mai mare măsură decât cerea decolonizarea ei, poate fi apropiată de alte teorii afro-centrale, precum „socialismul african" al lui Julius K. Nyerere sau mişcarea Conştiinţei negre în Africa de Sud. Legătura între formele estetice şi afirmarea politică a fost şi ea înfăptuită în anii 1960 în Statele Unite pentru *Black Power* şi *Free Jazz*, ai căror muzicieni susţineau, uneori făţiş, caracterul politic al operelor lor, de pildă, în lucrarea închinată de Archie Shepp lui Malcom X, conducătorul musulmanilor negri americani. Evocarea acestor nume şi a acestor fenomene, decolonizarea, afirmarea „americanilor africani" (African Americans) ne fac să înţelegem mai bine că noţiunea de „negritudine" este strâns legată de o etapă culturală şi politică determinată.

Ea a făcut obiectul a numeroase reţineri sau critici, precum cea a lui Franz Fanon, în *Osândiţii pământului*, lucrare prefaţată, ca şi *Antologia poeziei* de Senghor, de Jean-Paul Sartre, însă în cu totul alt context, cel al războiului din Algeria şi al afirmării Lumii a treia. Fanon scria: „Conceptul de negritudine, de pildă, era antiteza afectivă, dacă nu logică, a acestei insulte pe care omul alb o aduce umanităţii. Negritudinea aceasta, pusă pavăză împotriva dispreţului celui alb, s-a dovedit în anumite sectoare singura în stare să ridice oprelişti şi blesteme" (p. 146). Şi amintea felul în care „cântăreţii negritudinii" puseseră faţă în faţă „tânăra Africă" şi „bătrâna Europă" la modul liric şi plin de viaţă. Dar, după părerea lui, „obligaţia istorică" în care s-au aflat „oamenii de cultură africani de a-şi rasializa revendicările" i-a dus într-un impas. Negritudinea era contrazisă de diversitatea experienţelor istorice şi existau puţine probleme comune romancierului negru american Richard Wright, poetului şi el negru american Langston Hughes şi lui Leopold Senghor sau Jomo Kenyatta. Aceasta deoarece după părerea lui Fanon momentul este al luptei şi îndeosebi al luptei naţionale: „pentru a asigura speranţa, pentru a-i da densitate, trebuie să iei parte la acţiune, să participi trup şi suflet la bătălia naţională" (p. 162). Psihiatrul martinichez, intrat în rândurile Frontului Naţional de Eliberare a Algeriei, face dovada unei angajări naţionaliste a omului de cultură pentru care cultura nu este decât un „aspect" al „naţiunii globale" (*id.*). Şi, fără să se dedea, de altfel, la un atac personal împotriva poetului senegalez, în ciuda vehemenţei textului, el notează că Leopold Sedar Senghor a aliniat poziţia ţării pe care o conduce după cea a metropolei coloniale, când a votat la ONU în cazul Algeriei, aflată în luptă pentru dobândirea independenţei. Nagritudinea apare astfel ca o formă de alienare în căutarea unei identităţi culturale tradiţionale care dă uitării cerinţele luptei şi ale solidarităţii. → EUROPA.

Bibl.: Bates, R. H., Mudimbe, V . Y. şi O'Barr, J., *Africa and the disciplines*, University of Chicago Press; Fanon F., *Les Damnés de la terre* (1961), cu o prefaţă de Sartre reluată în *Situations V*, Gallimard, 1964, Petite collection Maspero, 1968; *Images de l'Afrique*, număr special al *Cahiers d'Études africaines*, noiembrie 1996, sub direcţia lui B. Jewsiewski. Senghor, L. S., *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Presses Universitaires, 1948; Sartre, J.-P., „Orphée noir", în *Situation III*.

nesupunere civilă. Refuz colectiv de a se supune unei legi sau unei decizii socotite nedreaptă.

ENCICL. „Doctrina supunerii nelimitate faţă de lege a făcut, în vremea tiraniei şi în furtuna revoluţiilor, mai mult rău, poate, decât toate celelalte greşeli cărora le-au căzut pradă oamenii." Afirmaţia aceasta a lui Benjamin Constant caracterizează un întreg aspect al liberalismului: suveranitatea* legii nu este ceva absolut, fapt care deschide drumul dreptului la nesupunere. Datorită faptului că Ludovic al XI-lea, Richard al III-lea şi Comitetul salvării publice au făcut „legi" „este necesar să arătăm caracteristicile care fac ca o lege să nu fie lege". Altfel spus, din punctul de vedere al lui Constant, există nişte criterii de legitimitate a legii. El desprinde trei cazuri în care o lege, deşi legală, este nelegitimă: 1. retroactivitatea, care rupe bazele tratatului social făcând nesigure consecinţele acţiunilor noastre; 2. prescrierea acţiunilor care sunt împotriva moralei, de pildă, cele care ne-ar interzice să dăm adăpost celui care cere azil sau care ne-ar sili să denunţăm, ştiut fiind că nu cetăţenii trebuie să supravegheze şi să pedepsească, ci guvernul; 3. legile care îi împart pe cetăţeni în categorii (Constant spune în „clase") şi care „îi pedepsesc pentru fapte care nu au depins de ei", cum sunt legile împotriva nobililor sau împotriva taţilor dezertorilor (s-ar putea spune, reluând analizele totalitarismului*, că aceste legi care pedepsesc categorii sociale sunt legi împotriva „duşmanilor obiectivi"). Constant adăuga că el nu pretindea în niciun chip să îndemne la „nesupunere", dar că dacă, sub pretextul absurd al devotamentului faţă de stat, fie că este monarhic sau republican, legea ne-ar perverti sau ne-ar înjosi (interzicându-ne să ne arătăm fidelitatea faţă de nişte prieteni aflaţi în nenorocire sau silindu-ne să ne persecutăm duşmanii), ar trebui să declarăm: „anatemă şi nesupunere redactării de nedreptăţi şi de crime împodobite astfel cu numele de lege!" (*Principes de politique*, ed. Gauchet, p. 439).

S-ar putea ca, datorită faptului că în Constituţia americană nu apare deloc termenul de „suveranitate", practica şi problematica nesupunerii civile să fi ocupat un loc care în practică şi teoretizare pare mai mare decât cel pe care îl are în Franţa, de pildă. Un text clasic este cel al americanului Henry David Thoreau (1802–1862), *On the Duty of Civil Disobedience*, text scurt, publicat în 1849. Thoreau refuză să recunoască guvernul american drept guvern al *său*, deoarece este totodată guvernul sclavilor. El critică în mod radical guvernul şi legislatorul*, care nu traduc voinţa poporului şi împiedică desfăşurarea vieţii sociale şi economice. El nu cere totuşi ca acesta să dispară imediat, ci vrea o guvernare mai bună, care să nu fie ca o maşină şi care să nu hotărască ce este drept şi ce este nedrept. El ar dori un guvern în care cetăţeanul să nu-şi lase conştiinţa în seama legislatorului. În felul acesta, o revoluţie împotriva unui guvern care ţine a şasea parte dintre oameni în stare de sclavie şi care duce un război împotriva Mexicului pare şi mai legitimă decât cea din 1776. Thoreau se plânge totuşi că nu găseşte nicăieri oameni gata să facă ceva pentru dreptate. Or, principiul „a înţelege şi a înfăptui dreptatea" este un fapt „revoluţionar": el dezbină Biserica şi statul, familiile şi individul însuşi, despărţind în el ceea ce este „diabolic de ceea ce este dumnezeiesc".

Această referire la transcendenţă îl determină pe Thoreau să spună că, dacă legea face din noi „factorul nedreptăţii faţă de altul, atunci declar că trebuie încălcată legea". Astfel abolioniştii ar trebui să refuze orice sprijin guvernului fără să mai aştepte să aibă de partea lor majoritatea, şi fiecare cetăţean ar trebui să pună în aplicare respingerea nedreptăţii încetând să-l mai socotească pe perceptorul de impozite drept „partener". Iar în cazul în care o revoluţie fără violenţă prin refuzul plăţii impozitului n-ar avea sorţi de izbândă, ar trebui să acceptăm să curgă sânge. El însuşi, refuzând să plătească un impozit pentru Biserică, n-a mai plătit niciunul vreme de şase ani. Şi n-a petrecut în puşcărie decât o noapte, despre care povesteşte că a fost poetică şi pitorească, o noapte liniştită în care nimeni şi nimic nu i-a tulburat libertatea „gândurilor"!

Statul nu este înzestrat cu o conştiinţă mai elevată, ci cu „o forţă fizică superioară" şi n-ar putea să devină drept, liber şi luminat decât dacă ar recunoaşte că îşi trage puterea din individ. Şi Thoreau închipuie un stat care l-ar trata pe individ „cu respectul datorat unui vecin", fapt pe care democraţia nu îl garantează. L-am putea compara cu Tocqueville, după părerea căruia relaţiile în societăţile democratice nu mai au la bază raporturi ierarhice, ca în societăţile aristocratice, ci relaţii de apropiere în care toţi indivizii sunt pe acelaşi plan. Nu găsim în schimb la Tocqueville vreo respingere a vieţii sociale într-o societate democratică asemenea celei manifestate de Thoreau, care a stat doi ani într-o cabană pe malul iazului Walden (*The Walden Pond* este titlul uneia dintre lucrările sale), pe care o construise împreună cu prietenul său, filozoful transcendentalist Ralph Waldo Emerson.

Chestiunea statutului nesupunerii civile a fost readusă la ordinea zilei în Statele Unite îndeosebi de războiul din Vietnam, o altă mare criză morală după cea a sclaviei şi a segregaţiei. Hannah Arendt discută despre paralela care s-au putut face între Socrate şi Thoreau, paralelă mult prea discutabilă după părerea sa, chiar lăsând de o parte diferenţa între a fi condamnat la moarte la Atena sau a petrece o noapte în închisoare la Concord, mai ales pentru că Socrate, spre deosebire de Thoreau, nu protesta împotriva legilor. Dar, sprijinindu-se pe o vastă literatură referitoare la această problemă, fapt care arată însemnătatea ei în dezbaterile din acea perioadă, Arendt aminteşte că nesupunerea civilă nu este un protest al conştiinţei individuale, ci o acţiune de grup. Ea recunoaşte că nesupunerea civilă nu poate fi încorporată în sistemul juridic american, însă este de părere că nu este incompatibilă cu „spiritul legilor americane" (*De la minciună la violenţă*, p. 101). O recentă hotărâre a Curţii supreme, refuzând să se sesizeze de un recurs care contesta „legalitatea constituţionalităţii" hotărârilor guvernamentale referitoare la războiul din Vietnam, a fost justificată prin principiul „doctrinei domeniului politic", conform căreia anumite acte ale puterii executive sau ale puterii legislative nu pot face obiectul unui control jurisdicţional. Prin urmare, „oricare ar fi teoria, faptele arată că, atunci când este vorba în mod deosebit de probleme fundamentale, puterile Curţii Supreme nu le depăşesc pe cele ale unei curţi internaţionale", cu alte cuvinte nu sunt capabile să ducă la executare hotărâri care ar putea să repună în cauză interesele unor state suverane.

Aşa că „introducerea nesupunerii civile în instituţiile noastre politice ar putea constitui cel mai bun leac pentru această neputinţă, ca ultim resort al controlului juridic" (*id.*, p. 102). În faţa introducerii, de fapt, a noţiunilor de suveranitate* şi raţiune de stat* de către doctrina „domeniului politic" şi faţă cu o putere executivă despre care Arendt notează că este din ce în ce mai dispreţuitoare şi arogantă faţă de cetăţeni şi că poate hotărî, fără să fie supusă niciunui control, operaţii militare atât de grave, precum invazia Cambodgiei, nesupunerea civilă apare ca o reechilibrare a puterii în partea cetăţenilor. Reechilibrare care nu este mai lipsită de importanţă şi de legitimitate decât activitatea numeroaselor grupuri de presiune care fac lobby la Washington.

După cum arată Arendt, nesupunerea civilă poate fi înţeleasă ca actualizarea rolului crucial jucat de asociaţii în viaţa politică şi socială americană, rol pe care Tocqueville îl nota deja în *Despre democraţie în America**. Nicio ţară, zicea el, n-a pomenit o asemenea punere în practică a acestui „puternic mijloc de acţiune la un număr mai mare de obiecte diferite" (cartea I, partea a II-a, cap. 4). Când anumiţi locuitori ai Statelor Unite vor să facă ceva cunoscut, „ei se caută, şi, după ce s-au găsit, se unesc. De acum înainte, ei nu mai sunt oameni izolaţi, ci o putere văzută de departe şi ale cărei acţiuni servesc drept pildă [...]" (cartea II, partea a II-a, cap. 5). În felul acesta, individualismul izbuteşte să se depăşească. Şi în acelaşi mod în care, după părerea lui Tocqueville, libertatea de asociere „a devenit o garanţie necesară împotriva tiraniei majorităţii", nesupunerea civilă ar fi un mod democratic de luptă împotriva restricţiilor impuse democraţiei sau al încălcării drepturilor cetăţenilor. Înţeleasă astfel, nesupunerea civilă nu trebuie să fie interpretată ca o manifestare a conştiinţei individuale sau a subiectivităţii împotriva legilor comunităţii, ci ca acţiunea unor „minorităţi organizate" care fac presiuni pentru a schimba starea de spirit a unor presupuse majorităţi. Acţiunile de refuz de înscriere în rândurile armatei în campusurile americane în timpul războiului din Vietnam ar putea servi la ilustrarea acestei analize a lui Arendt.

Problema este pusă din nou, câţiva ani după textul lui Arendt, de Rawls, care defineşte nesupunerea civilă ca „o faptă publică, lipsită de violenţă, hotărâtă în conştiinţă, însă politică, contrară legii şi săvârşită de cele mai multe ori pentru a determina o schimbare în lege sau în politica guvernului" (*Teoria dreptăţii**, paragraful 55). Ea se adresează „simţului dreptăţii din comunitate" şi provine de la cetăţeni care recunosc valabilitatea constituţiei într-un regim democratic. Cea mai întemeiată raţiune a ei este încălcarea principiului libertăţii, egală pentru toţi. Rawls o deosebeşte de „obiecţia de conştiinţă" (paragraful 57), sub incidenţa căreia cade refuzul lui Thoreau de a plăti impozitul, care nu este o faptă săvârşită „în forul public" (paragraful 56).

Chiar dacă în Statele Unite ale Americii, şi poate datorită tocmai faptului că originea lor se află într-o revoltă împotriva unui suveran legitim, un număr de autori au cugetat şi unii au fost de acord cu „nesupunerea civilă", ne vom aminti că în Germania, care a văzut născându-se doctrina statului de putere*, Hegel a acordat un statut legal şi legitim unor grupuri care nu se supun legii comune, precum quakerii, care ţin de fapt mai degrabă de categoria obiecţie de conştiinţă. Nesupunerea civilă,

la fel ca dreptul la insurecţie şi dreptul la tiranicid*, pune în discuţie însăşi natura supunerii politice. Toate trei sunt un fel de răspunsuri la ruperea unui „tratat" (Benjamin Constant) implicit care-i uneşte pe supuşi sau pe cetăţeni între ei şi totodată cu autorităţile politice. Dacă dreptul la insurecţie şi la tiranicid îşi poate găsi o legitimitate politică împotriva despotismelor sau a tiraniilor, nesupunerea civilă ţine mai mult de un control şi de o cenzurare de către cetăţeni a legii într-un sistem care recunoaşte anumite drepturi fundamentale. Ea nu este acelaşi lucru cu protestul „libertăţii subiective" împotriva unei nedreptăţi, ci funcţionează ca un echivalent al unei Curţi Supreme. În acest sens, limitarea suveranităţii legii şi a legislatorului, controlul actelor guvernului prin nesupunere civilă este contribuţia necesară a societăţii civile* la statul de drept*.

Bibl.: Arendt, H., *Du mensonge à la violence* (1973), „Agora", 1994; Constant, B., *De la liberté chez les Modernes*, ediţie îngrijită de M. Gauchet, „Pluriel", 1980.

Nietzsche (Friedrich). Filozof german (1844–1900).

ENCICL. „Noi, cei de azi, avem faţă de greci avantajul de a avea două concepte care folosesc drept consolare, într-o lume în care toţi sunt sclavi şi în care totuşi cuvântul „sclav" stârneşte groaza: vorbim despre „demnitatea omului" şi despre „demnitatea muncii", în vreme ce toţi se străduiesc din greu „să facă să dăinuie în mod ruşinos o viaţă jalnică". Aşa îşi începe Nietzsche, în 1872, unul din primele texte, *Statul la greci*. Ceea ce ar putea legitima un elogiu adus demnităţii muncii ar fi faptul că existenţa, al cărei dureros instrument este, să fie, ea însăşi, o valoare. Or, în lumea modernă, „demnitatea muncii" sau pretinsa „egalitate a tuturor" sau ceea ce se numeşte „drepturile omului" nu sunt decât nişte „fantome" care ascund sclavia de ea însăşi. Am crede că îl auzim pe Marx, pe care Nietzsche nu l-a citit, care afirma că „ideologia" drepturilor omului şi ale cetăţeanului sau religia erau un fel de opiu, nişte „fantezii" care îi îngăduiau omului să îndure „traiul mizer" real.

Numai că Nietzsche o ia pe o cu totul altă cale decât Marx*, cu 30 de ani mai înainte. El nu caută principiul refacerii esenţei umane punând în lumină principiile exploatării şi posibilei eliberări a sclavilor moderni, adică a proletarilor. Şi ajunge, în cele din urmă, chiar la ideea depăşirii acestei esenţe de către supraom. Dar, în 1872, el teortizează necesitatea legăturii dintre sclavie şi artă. Arta nu se poate edifica decât pe terenul însângerat al sclaviei, al politicii şi al statului, acesta fiind singurul principiu şi singurul criteriu de civilizaţie. „Înspăimântătoarea luptă pentru existenţă" dusă de muncitori nu lasă să iasă în evidenţă decât câţiva „indivizi" care vor fi absorbiţi de „nobilele şi iluzoriile producţii ale unei civilizaţii artistice, astfel încât să nu ajungă mai cu seamă la pesimism în acţiune, de care natura are oroare, întrucât pesimismul acesta este într-adevăr împotriva naturii". Între artă şi muncă nu există, la greci, nicio separaţie. Plutarh povesteşte, în *Viaţa lui Pericle*, că niciun tânăr întreg la trup şi la minte n-ar fi dorit să fie celebrul sculptor Fidias, deoarece producerea unei opere era pentru greci un proces ce trebuia tăinuit, aşa cum arunci un văl pe actul procreării. „Cultura, care este înainte de toate o autentică nevoie de artă, stă pe un fundament măreţ, care nu se

revelează decât în ambiguitatea simţământului de ruşine." Arta nu se poate dezvolta decât deoarece o clasă prin „supramunca" sa scuteşte o clasă privilegiată de lupta pentru satisfacerea nevoilor. În vreme ce Marx atribuie burgheziei şi proletariatului rolul de clasă civilizatoare şi conceptualizează necesitatea depăşirii societăţii bazate pe exploatare, Nietzsche afirmă că „sclavia face parte din esenţa civilizaţiei", a cărei condiţie de posibilitate este. El explică în felul acesta „resentimentul" comuniştilor, al socialiştilor, al liberalilor împotriva artelor şi împotriva Antichităţii clasice. Din cauza acestui „resentiment", „compătimirea" maselor asuprite, victime ale „cruzimii" sclaviei antice sau moderne, s-ar putea transforma într-o mişcare iconoclastă. Însă religia (cu câteva excepţii) şi „puterea, care este întotdeauna dăunătoare", constituie de cele mai multe ori o piedică în calea acestei explozii negative.

Ce este statul*, dacă nu instrumentul prin care este garantată naşterea dureroasă a unor „reprezentanţi liberi ai civilizaţiei, în folosul căruia toţi ceilalţi trebuie să se istovească"? Statul se bazează pe forţă (din care derivă dreptul), el este un „cuceritor cu mână de fier" care, printr-o uzurpare sângeroasă, serveşte forţe mai slabe printr-o „voinţă magică". Iată „monumentele comemorative ale naşterii sale: ţări pustiite, oraşe nimicite, oameni sălbăticiţi, uri naţionale devastatoare"! După părerea lui Nietzsche, grecul era „omul politic în sine", care jertfea toate celelalte instincte pe altarul politicii şi el nu poate fi comparat, dacă o comparaţie este cu putinţă, decât cu italianul din Renaştere. Iar politica, la greci, îşi găsea adevărul în războaie: Homer, ca toţi grecii, se cufundă cu „desfătare" în barbaria scenelor de luptă şi de oroare din războiul Troiei. Tocmai de aceea originea statului, din punctul lui Nietzsche de vedere, trebuie apropiată de schema hobbesiană. Statul este o „autoritate nestrămutată care sileşte prin violenţă societatea să se dezvolte", căci în starea de natură*, cu *bellum omnium contra omnes*, viaţa oamenilor nu se poate ridica dincolo de organizarea familiei. Încercările de slăbire a statului prin răspândirea „concepţiei liberale şi optimiste a cărei doctrină îşi are sursa în filozofia Luminilor şi în Revoluţia franceză, adică într-o filozofie nemetafizică, lipsită de originalitate şi latină, deloc germanică", încercările de a institui o pace trainică între state, transformarea politicii în instrument al Bursei, pe scurt, „folosirea unei aristocraţii a banului egoistă şi lipsită de simţul statului", explică urgiile vremurilor şi „decadenţa artelor". Or, din formarea statului prin cuceriri şi din împărţirea societăţii în clase nu se poate trage decât o singură concluzie: „războiul este tot atât de necesar statului ca sclavul societăţii" şi „casta* soldaţilor" este grupul originar al statului, pe care-l găsim, în mod evident, la Sparta. De acceea Nietzsche aduce un omagiu lui Platon, şi mai ales lui Platon*, autor al *Republicii**. Îi pare rău, desigur, că Platon îi alungă pe poeţi din statul său model, însă el vede aici influenţa lui Socrate (care este una din figurile resentimentare) asupra elevului său. Dar, dacă a exclus „geniul artistic" din cetatea perfectă, în schimb, Platon a pus în fruntea statului „geniul înţelepciunii şi al cunoaşterii", filozoful-rege (ca şi în *Politicul**, de care Nietzsche nu pomeneşte nimic). Statul platonian, spune el, ne-a dat „hieroglifa extraordinară a unei doctrine ezoterice

despre relaţia dintre stat şi geniu, doctrină profundă care va trebui mereu cercetată".

Şi Nietzsche dă exemplul acestei examinări nesfârşite, al jocului între interpretarea şi reinterpretarea lucrării lui Platon, modificându-şi propria judecată despre *Republica*. (Formaţia sa şi cea dintâi meserie sunt filologia şi filozofia care, după părerea lui, este o continuare a acestei arte a lecturii textelor.)

Însă atacul pe care îl declanşează, în 1878, împotriva statului lui Platon, este precedat de o radicală punere în cauză atât a metafizicii platoniene, cât şi a celei a lui Kant şi, cu mult mai pe larg, a tuturor filozofilor care creează ficţiunea unei arierlumi a cărei manifestare ar fi lumea vizibilă. *Adevăr şi minciună în sens extramoral* (1873), a cărei teză fundamentală o regăsim de-a lungul întregii opere a lui Nietzsche, abordează chestiunea cunoaşterii ca pe o problemă politică. Nu este vorba de o sociologie a cunoaşterii, asemenea celor care caută în condiţiile sociale ale producerii lor explicarea teoriilor ştiinţifice sau a viziunilor despre lume. Critica lui Nietzsche este în alt chip radicală: ea pune întrebări despre temeiul vital al dorinţei de adevăr şi insistă asupra instinctului care îi îmboldeşte pe oameni să ia cunoştinţă de natură sub „formă" de legi. Altfel spus, Nietzsche concepe adevărul ca „voinţă de putere" (*Wille zur Macht*), chiar dacă, în 1873, nu foloseşte încă acest termen. Omul şi viaţa caută sprijin atât în amăgeli, în iluzii, în aparenţe, în disimulări, în păreri cât şi în adevărul pe care nu-l poţi face să corespundă niciunui „instinct". Împins de lene sau de plictiseală, omul vrea „să trăiască în societate şi în turmă", de aceea este nevoit să încheie „pace şi să facă în aşa fel încât, conform cu acest tratat, măcar aspectul cel mai brutal al lui *bellum omnium contra omnes* să dispară din lumea lui". Limbajul este rezultatul unei „legislaţii" care dispune de „convenţii" al căror unic scop este utilitatea şi care nu sunt respectate decât fiindcă permit viaţa în societate. Limbajul nu poate fi, de altfel, expresia „adecvată" a realităţii. Formula aceasta – care face trimitere la definiţia clasică a adevărului ca fiind proprietatea unui enunţ adecvat realului – vine de la Aristotel, şi Nietzsche o respinge în mod explicit, opunându-i filozofia lui Epicur, care nu este căutare a adevărului, ci „arta vieţii" (*Opere*, volumul XIII, p. 37). Limbajul este procesul unui şir de „metafore", de „transpuneri arbitrare": de la excitaţie senzorială la o imagine, de la o imagine la un sunet, ceea ce nu permite nicidecum accesul la „lucrul în sine" (termen kantian, dar am putea la fel de bine spune Idee, noţiune platoniană). Un concept se naşte din postulaţia „identităţii neidenticului" care ne face să credem că ar exista „frunza", model originar al tuturor frunzelor din toţi pomii, care ar fi copii, ba chiar care ne face să socotim că „frunza în sine", Ideea de frunză, ar fi cauza frunzelor (aşa cum la Platon frumuseţea unei femei, a unui ceaun sau a unui cal participă la Ideea de frumuseţe, provin de la Frumosul în sine). Societatea impune o „minciună", care constă în folosirea „metaforelor uzuale", adică „obligaţia de a minţi după o convenţie dinainte stabilită". Omul acţionează ca „artist şi creator", şi dobândeşte pacea producând concepte şi forme, metafore înţepenite, sclerozate. Logica şi universalitatea legilor naturii nu corespund cu ceea ce ar fi natura „în sine", ci manifestă constrângerea, vitală pentru oameni, de a percepe lucrurile sub formă de legi. În felul acesta

omul a clădit, pe baza acestor concepţii evanescente care sunt conceptele, „o lume nouă, ordonată şi trainică, ce se înalţă înaintea lui ca un castel întărit".

Fizica şi metafizica trebuie înlocuite cu „perspectivismul", care este „condiţia fundamentală a oricărei vieţi" (Prefaţa la *Dincolo de bine şi de rău*), căci credinţa în „adevăr", în existenţa „lucrului în sine", a „Ideii" care s-ar afla în spatele fenomenelor, a manifestărilor nu este numai iluzorie, ci şi pernicioasă. Ea ţine de dorinţa de moarte, de dorinţa de neant, de deprecierea vieţii. Deprecierea aceasta este dusă până la extrem de ideea de Dumnezeu, mai cu seamă de Dumnezeul creştin; ideea aceasta ţine de o „ură de moarte împotriva vieţii" şi, asemenea noţiunii de „lume adevărată", a fost născocită pentru a „deprecia *unica* lume care există", va scrie el în 1888 (*Ecce Homo*, paragraful 8). Nietzsche, care deosebeşte mai multe forme de nihilism, socoteşte că cel mai radical este cel care stabileşte „valoarea lucrurilor chiar în faptul că nicio realitate nu corespunde acestei valori, ci doar un simptom de forţă la cei care au instituit valori, o simplificare la capătul vieţii" (*Opere*, volumul XIII, p. 29, 1887). Tocmai de aceea adevărul sau falsitatea unei judecăţi, a unui enunţ trebuie înlocuită cu o altă evaluare: „totul este să ştim în ce măsură judecata este în stare să promoveze viaţa, să o întreţină, să păstreze specia, ba chiar să o îmbunătăţească [...]" (*Dincolo de bine şi de rău*, paragraful 5). „Fenomenul viaţă" provine el însuşi din nişte „raporturi de dominaţie", din nişte „figuri ale dominaţiei" (*Herrschaftsgebilde*) a căror morală, ca ştiinţă a voinţei, ar fi ştiinţa, o ştiinţă care începe prin a se întreba de unde vine voinţa de adevăr, dacă nu de la o voinţă de putere.

Hieroglifa politicii din *Republica* nu poate fi decât afectată de respingerea platonicismului (versiunea lui populară fiind creştinismul), de critica radicală a teoriei Ideilor. Platon este acuzat în 1882 (este o schimbare faţă de textul din 1872, prezentat mai înainte, *Statul la greci*) de a fi „un bătrân tip socialist": el reduce individul la rolul de organ bun la toate într-o concepţie despre stat care-l prevesteşte pe Bismark şi socialiştii (*Omenesc, prea omenesc*, paragraful 473). Împotriva acestei concepţii germane incapabilă de a construi o civilizaţie, Nietzsche preconizează o depăşire atât a politicii, cât şi a statului-naţiune (printre cei pe care îi detestă, el îl pomeneşte pe Trietschke, teoreticianul statului de putere*). Statul-naţiune* ar trebui să cedeze în faţa unei Europe* al cărei ţel ar fi civilizaţia şi a cărei figură centrală ar fi artistul, care se poate defini ca cel care impune o formă materiei. La Basel, în 1872–1874, Nietzsche era coleg cu Jacob Burckhardt, care-i va rămâne prieten şi a cărui lucrare *Civilizaţia Renaşterii italiene* (publicată întâia oară în 1860) are o primă parte ale cărei două secţiuni sunt un fel de program al lui Nietzsche pentru începutul cugetării sale despre politică: „Statul considerat operă de artă" şi „Dezvoltarea individului". După Burckhardt, statul face parte din categoria „construcţiilor conştiente şi bine gândite, înălţate pe temelii tangibile şi calculate". Florenţa lui Laurenţiu de Medici şi a lui Machiavelli este pentru Nietzsche, în *Omenesc, prea omenesc*, modelul implicit al statului, fără ca modelul anterior, cel al statului născut din cucerire şi având drept nucleu o castă de războinici, să fie cu totul părăsit. Dar, între un model spartan şi unul florentin de politică, ne dăm lesne seama că politica

lui Nietzsche poate fi descifrată (aşa cum face el însuşi pentru Platon) în felurite chipuri şi chiar contradictorii. În *Omenesc, prea omenesc* (paragraful 175 şi urm.), el consideră circulaţia cărţilor, comerţul, viaţa nomadă, cultura în comun un proces de „corcire" căruia urile naţionale încearcă, zadarnic, să i se opună. Naţionalismul este judecat negativ ca fiind mai ales folositor dinastiilor domnitoare, el trebuind, de fapt, să se proclame un „bun european" şi să lucreze la fuziunea popoarelor. „Partidul socialist" şi „partidul naţional" sunt în aceeaşi măsură nefaste şi urâsc indivizii care nu se lasă „înrolaţi de bună voie în vederea unei acţiuni de masă". Fapt care are drept urmare o critică a „politicii de anvergură", a politicii de întărire naţională, în cazul în care din pricina ei trebuie jertfite individualităţi de excepţie. Credinţa în valoarea ierarhiei, între sclavi şi artişti, între cei slabi şi cei puternici, între cuceriţi şi cuceritori dă naştere visului unei rezolvări a „problemei europene" când naţiunile şi naţionalismul ar dispărea iar viitorul ar aparţine „unei caste noi chemată să domine Europa" (*Dincolo de bine şi de rău*, paragraful 252).

Însă poziţia lui Nietzsche nu îşi are originalitatea în critica uneia sau alteia dintre ideologiile politice, în elitismul aristocratic, în cuvintele feroce la adresa socialiştilor sau în critica naţionalismului, mai cu seamă a celui german, care va reapărea de-a lungul întregii sale opere (Germania, în ciuda victoriilor militare ca cea din 1870, fiind incapabilă să creeze o cultură, doar Franţa fiind în stare să facă aşa ceva). Cu aceeaşi vehemenţă şi din motive asemănătoare respingerii existenţei unei Fiinţe ascunse în spatele fenomenelor sau aflate deasupra lumii el respinge noţiunea de lege. Ea este dărâmată atât în ceea ce priveşte legile naturii, cât şi în ordinea etică. Legile naturii nu sunt enunţul unor fapte necesare (împotriva fizicienilor), legile morale nu sunt expresia conştiinţei morale (împotriva lui Kant). Ideea pe care şi-o fac fizicienii despre „legile naturii" trebuie să fie reinterpretată, deoarece ţine de o „filologie" viciată în mod radical: despre legile naturii trebuie spus că „nu au niciun conţinut real, nu corespund niciunui „text"; ele sunt mai degrabă nişte convenţii şi falsificări în mod naiv umanitare prin mijlocirea cărora sancţionaţi după plac *instinctele democratice* ale sufletului modern" (*Dincolo de bine şi de rău*, „Despre prejudecăţile filozofilor", paragraful 22, sublinierea ne aparţine). Fizicianul este un duşman al oricărui privilegiu şi al oricărei aristocraţii căreia i se potriveşte deviza anarhistă, pe care Nietzsche o dă în limba franceză, *„ni dieu, ni maître"*. Căci am putea la fel de bine susţine că în natură nu triumfă democraţia, ci „tirania voinţei de putere". Pentru Nietzsche, natura nu se aseamănă nicidecum cu o ordine regulată care s-ar putea supune unor legi. El se adresează cu admiraţie şi ironie stoicilor citând *Manualul* lui Epictet: „Voi vreţi *să trăiţi* «în acord cu natura»? O, nobili stoici, cât de mult vă plac vorbele goale! Închipuiţi-vă o fiinţă după chipul naturii, risipitoare cât se poate, la fel de nepăsătoare, fără niciun ţel, lipsită de consideraţie, de milă, nedreaptă, roditoare, stearpă şi şovăielnică totodată, concepeţi nepăsarea însăşi ca putere, cum aţi putea *trăi* în acord cu nepăsarea asta? A trăi nu înseamnă oare tocmai a vrea sa fii altfel decât natura? Oare viaţa nu înseamnă să judeci, să ai preferinţe, să fii nedrept, mărginit, să vrei să fii diferit?" (*id.*, paragraful 9). Tocmai de aceea stoicismul ţine de „autotiranie":

stoicul, care vrea să trăiască „în acord" cu natura, crede că este cu putinţă să „tiranizezi" natura concepând-o ca fiind supusă unor legi de care ar asculta el însuşi. Dar nici morala şi nici politica nu se pot întemeia pe legi ale naturii (şi cu atât mai puţin pe legi ale istoriei). Şi mai radical, Nietzsche nu pune în cauză numai ideea unor permanenţe şi identităţi în natură, ci ceea ce întemeiază credinţa în „substanţe" (o identitate în spatele schimbărilor), adică presupunerea existenţei unui „subiect", care nu este altceva decât „ficţiunea după toanele căreia multe stări neschimbătoare în noi ar fi efectul unui substrat unic" (*Opere*, volumul XIII, p. 89). Dar, dacă noţiunea însăşi de subiect este pusă în cauză, tocmai ea care constituie nucleul filozofiei kantiene, atunci nici conştiinţa morală nu mai este o resursă originară, un principiu care ar fi pertinent fiind necondiţionat. Moralitatea nu este altceva decât rezultatul unei îndelungate lucrări exercitate asupra omului pentru a-l face pe fiecare dintre ei „uniform până la un anumit punct, identic printre identici, şi prin urmare previzibil" (*Genealogia moralei*, „greşeala", „conştiinţa încărcată", paragraful 2). „Conştiinţa morală", responsabilitatea sunt rezultatul unei teribile „mnemotehnici" prin care s-a făurit oamenilor o memorie printr-o multitudine de jertfe, de torturi pentru a domoli, cu precădere la nemţi, instinctele plebeiene, grosolănia, brutalitatea.

Prin urmare, adversar al lui Nietzsche (toţi filozofii sunt însă un soi de adversari în grade diferite şi după împrejurări, de pildă, Socrate mai mult decât Spinoza*) este, mai mult decât Kant şi „imperativul categoric", Rousseau*. Lui Rousseau, morbid, plebeian, proferând în numele lui Dumnezeu blesteme la adresa societăţii şi civilizaţiei, el i-l opune pe Voltaire, care tot mai concepea civilizaţia în sensul Renaşterii, pe Voltaire care era apărătorul artelor, al progresului: „Conştiinţa încărcată" este rezultatul unui proces de „interiorizare" prin care statul s-a apărat întorcând împotriva omului însuşi vechile instincte ale omului nomad, sălbatic şi liber. Statul nu este nicidecum rezultatul unui „contract"* (ca la Rousseau), ci este la obârşie o „tiranie* înspăimântătoare", o „maşinărie de asuprire", de aceea prin stat trebuie să înţelegem „o hoardă oarecare de animale de pradă blonde, o rasă de stăpâni şi de cuceritori care, înzestrată cu o organizare războinică şi având forţa de a organiza, îşi înfige fără să şovăie îngrozitoarele-i gheare într-o populaţie poate infinit superioară, dar încă neorganizată şi rătăcitoare" (*id.*, paragraful 17). Stăpânii aceştia cad ca trăsnetul. Brutali. Din senin. Instantaneu. „A crea, a întipări instinctiv *forme*, iată opera lor, sunt cei mai involuntari şi mai inconştienţi *artişti* din lume [...]" (*id.*; sublinierea ne aparţine). Vom nota că Nietzsche, stabilind o paralelă între violenţa organizatorilor de stat şi cruzimea conştiinţei încărcate, în care o formă se aplică unei materii, desfăşoară unul din locurile comune cele mai des repetate (şi discutate) în gândirea politică a Occidentului: analogia între totalitatea socială şi individ (analogie care capătă o formă filozofică în *Republica* lui Platon şi sociologică la autori precum Norbert Elias).

Rousseau, autor al ideii unei stări de natură în care omul ar fi inocent, prezintă în mod deosebit un tip pe care Nietzsche îl stigmatizează, omul „resentimentului": „el moralizează şi, ca om ranchiunos, caută pricină propriei *mizerii* în rândul claselor *dominatoare*" (*Opere*, volumul XIII, p. 83).

Tema resentimentului şi a criticii nihilismului predomină în opera lui Nietzsche începând din 1882 şi însoţeşte teoretizarea „supraomului" şi a „transmutării tuturor valorilor". „Supraomul" este socotit o depăşire a omului european a cărui „egalizare" ar trebui dusă şi mai departe şi aceasta nu pentru că ar fi de dorit, ci pentru a face să apară, în mod indirect, necesitatea unei „ierarhii", a unei „aristocraţii", a unei „distanţări". Însă „supraomul", omul „care se afirmă", nu se lasă înţeles ca om superior, ci mai degrabă ca un altfel de om: „Omul este un animal monstruos şi supraanimalul; omul superior este omul monstruos şi supraomul: în acest chip îşi aparţin unul altuia. Cu fiecare creştere a omului în măreţie şi mărire, el nu încetează să crească în ticăloşie şi mârşăvie: nu trebuie să vrei una fără cealaltă – sau, mai degrabă: cu cât vrei mai irevocabil una, cu atât o dobândeşti mai irevocabil pe cealaltă" (*Opere*, volumul XIII, p. 83). Supraomul ar putea fi apropiat, prin urmare, de omul din Italia Renaşterii, aşa cum şi-l închipuie Machiavelli în *Principele**, adică având *virtù*; a se înţelege nu în sensul de virtute* opusă viciului, ci ca forţă („virtute nevaccinată de morală", zice Nietzsche, *Opere*, volumul XIII, p. 365). Nietzsche nu crede în „progres" şi consideră că europeanul din secolul al XIX-lea se află, din punct de vedere valoric, mult sub europenii din epoca Renaşterii. El îi reproşează lui Luther* că s-a „revoltat" la Roma împotriva Renaşterii: în timpul călătoriei la Roma, în loc să-şi dea seama că Cezar Borgia papă însemna abolirea creştinismului, că în felul acesta viaţa triumfa, că era aşezată pe tronul papal, a restaurat Biserica (*Antihristul*, paragraful 62). În acest chip Germania, prin Reformă, a frustrat Europa de recolta Renaşterii, care făcea să triumfe „valorile aristocratice, cele care spuneau da vieţii". Germanii au recidivat atunci când, în vreme ce Napoleon reprezenta o forţă în stare să facă din Europa o „unitate politică şi economică" au răspândit prin războiul de eliberare „nevroza naţionalistă" care a îmbolnăvit Europa, împărţind-o în state mici, care au avut drept rezultat o „politică măruntă locală" (*Ecce Homo*, paragraful 2). Napoleon a apărut ca întruchiparea „idealului aristocratic în sine şi ca o sinteză a inumanului şi a supraomului" (*Genealogia moralei*, „Bun şi rău", paragraful 16).

Prin urmare, supraomul (sau schiţa lui) s-a manifestat deja, dar din întâmplare. Tocmai de aceea trebuie găsit mijlocul de a-l vrea, chiar dacă a inspirat teamă, o teamă din pricina căreia s-a vrut „dresarea, educarea animalului opus: animalul domestic, animalul gregar, animalul «drepturilor egale», slăbănogul animal-om, «creştinul»" (*id.*). Dar calea educării – Nietzsche cugetă necontenit la problemele învăţământului, ale universităţii – nu duce nicăieri: este calea lui Platon, care socoteşte educaţia o soluţie la problema cetăţii. Nietzsche o ia aşadar pe calea unei fantasme a eliminării. Contrar celor propovăduite de creştinism, nu trebuie să faci dovada vreunei compătimiri active faţă de cei slabi şi neajutoraţi: ei trebuie să piară. „Şi suntem datori, în plus, să-i ajutăm s-o facă" (*id.*).

Cu titlul: „Politica de anvergură", Nietzsche scria, la sfârşitul lui decembrie 1888 şi începutul lui ianuarie 1889: „Aduc războiul, un război care taie cu sabia chiar prin mijlocul tuturor acestor absurde primejdii cum sunt popor, clasă, rasă, meserie, educaţie, cultură: un război

între creştere şi descreştere, între voinţa de a trăi şi dorinţa de a se răzbuna pe viaţă, între sinceritate şi disimulare vicleană" (*Opere*, volumul XIV, p. 377). „Politica de anvergură" face din „fiziologie" – care tratează cele mai importante chestiuni stringente: îmbrăcămintea, alimentaţia, procrearea – „regina tuturor celorlalte chestiuni": „ea vrea să crească Omenirea ca pe un tot, ea cumpăneşte locul raselor, al popoarelor, al indivizilor, [...] după garanţia de viaţă pe care le-o permite viitorul – ea pune fără pic de milă capăt la tot ceea ce este degenerat şi parazitar" (*Ecce Homo*, p. 178). Tot atunci el scria că, în ceea ce-l priveşte, boala şi lupta pentru sănătate, marcată de faze de vindecare şi de „decădere", fuseseră un puternic stimulent care făcuse din el tocmai contrarul unui „decadent" şi îşi înfăţişa existenţa ca pe o enigmă: „în măsura în care sunt propriul meu tată, sunt gata mort, numai în măsura în care sunt propria-mi mamă mai trăiesc şi îmbătrânesc" (*id.*, p. 245). Şi, evocându-şi tatăl, un pastor de origine poloneză, proclama: „sunt un nobil polonez pur sânge: în venele mele nu curge nicio picătură de sânge stricat şi mai cu seamă nicio picătură de sânge german" şi vorbea despre mama şi sora lui ca despre nişte „secături", de temut, căci „nicio putere nu te poate apăra de această veninoasă drojdie a societăţii" (*Ecce Homo*, paragraful 3). Planul său de nimicire a elementelor degenerate ar trebui, prin urmare, să înceapă cu propria mamă şi soră.

Ele vor alcătui din fragmentele postume lăsate de el, din aforismele neterminate, o lucrare, *Voinţa de putere*, cu totul altceva decât ar fi putut el elabora dacă nu s-ar fi cufundat, începând din ianuarie 1889, în demenţă. Cu puţin timp înainte să se prăbuşească pentru totdeauna îi adresa bilete agresive lui Wilhelm al II-lea, pe care le semna Dionysos. Unii dintre naziştii s-au inspirat din opera lui, ca şi din cea a lui Richard Wagner (căci nu este adevărat că nazismul a fost o luptă împotriva culturii: el a fost, în parte, o luptă în sânul culturii). În opera lui se puteau găsi teoretizări rasiale, ca de pildă afirmarea unei diferenţe între arieni, rasa învingătorilor şi a stăpânilor, şi prearieni, care poate că sunt pe cale să învingă şi să facă să izbândească atavismul lor pe care îl regăsim în „democraţia modernă", anarhism, socialism şi tendinţa de a instaura o „Comună", adică de a restaura cea mai primitivă formă socială (*Genealogia moralei*, „Bun şi rău", paragraful 5). Dar, tot vehiculând stereotipuri, cum că evreii au „geniul banului şi al răbdării", el socoteşte că ar trebui ca „rasa aceasta cea mai puternică, cea mai rezistentă, cea mai pură din câte există în Europa" să se „corcească" cu ofiţerii din legiunea prusacă de origine aristocratică (*Dincolo de bine şi de rău*, paragraful 252). Şi tocmai la o astfel de corcire se gândeşte pentru a zămisli casta care ar trebui să stăpânească Europa. Totul însoţit de critica „nebuniei naţionaliste" şi de elogiul adus „dorinţei de unitate a Europei", o „sinteză" pe care ar pregăti-o nişte oameni pentru care patria nu a fost decât un „pretext", şi îi enumeră pe Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer şi Wagner (*id.*, paragraful 256).

În prezenţa recurentă a temei europene, ostilitatea faţă de Germania şi mai ales faţă de Germania catolică (care îl face să exclame la sfârşitul vieţii sale lucide că preferă luminoasa *Carmen* de Bizet *Parsifalului* de Wagner), analiza genealogiei a ceea ce este drept şi nedrept nu pot totuşi

face din Nietzsche un teoretician al politicii: aceasta este pentru el mai mult o temă care ilustrează luările lui de poziţie (o filozofie a forţei, care sondează şi zdrobeşte) decât o năzuinţă. A susţine că omul este o punte către supraom şi că omul trebuie depăşit implică, de asemenea, sfârşitul politicii, care nu are sens decât în antagonismul puternic/slab, care trebuie să fie abolită prin afirmarea diferenţei. Pe când sistemul său (sistem haotic, contrastant, contradictoriu) abia prindea contur, Nietzsche, răvăşit de cugetarea sumbră inspirată de războiul franco-german, scria în 1874 în legătură cu victoria „imbecilului" Bismark: „De cele mai multe ori învingătorul devine imbecil, învinsul hain. [...] Acţiunea împotriva umanităţii devine datorie. [...] Sensul statului nu poate fi statul, cu atât mai puţin societatea, ci indivizii. [...] Simt că peste puţină vreme mulţi germani vor simţi asemenea mie nevoia de a trăi pentru propria formare, scăpaţi de politică, de sentimentul naţional, de ziare. Idealul unei secte a culturii [*Bildung*]" (*Opere*, volumul II, p. 194). O profeţie din care anii următori aveau să înfăptuiască tocmai contrarul, până la catastrofă.

Fără să inventariem toate interpretările operei lui Nietzsche la care te invită el însuşi prin stilul său enigmatic (în ce alt chip decât cel poetic poţi interpreta o formulare precum „doctrina veşnicei reîntoarceri: ca nihilism desăvârşit, ca o criză" [*Opere*, volumul XIII, p. 20]) şi, de asemenea, prin teoria cunoaşterii ca interpretare a unui „text", putem sublinia că el este o referinţă folosită la modul polemic în dezbaterile despre posibilitatea existenţei unei cunoaşteri adevărate despre relativismul cunoaşterii. Fără ca aceasta să ne îngăduie să-l prezentăm drept nietzscheean, am putea, de pildă, evidenţia coincidenţa între programul de cercetare al lui Michel Foucault şi cel schiţat de Nietzsche (*Opere*, volumul XIII, p. 21): „În locul valorilor morale, tot soiul de valori naturaliste. Naturalizarea moralei. În locul «sociologiei», o doctrină a formaţiunilor de suveranitate. În locul «teoriei cunoaşterii», o doctrină a perspectivelor afectelor, din care face parte o ierarhie a afectelor". Foucault, într-un text strălucit, a susţinut că Marx, Nietzsche şi Freud au în comun faptul că au readus în prim-plan problemele legate de tehnicile de interpretare care, dezvoltate foarte mult în secolul al XVII-lea, au fost lăsate în suspensie în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea: cartea întâi din *Capitalul*, *Naşterea tragediei* şi *Ştiinţa visurilor* au întemeiat posibilitatea unei hermeneutici. Niciunul din cei trei nu a înmulţit semnele din lumea noastră, dar „au schimbat de fapt natura semnului şi au modificat felul în care semnul în general putea fi interpretat". Am putea totuşi obiecta că Marx păstra un model de raţionalitate moştenit de la Hegel şi marcat de o credinţă nestrămutată în existenţa unor legi nu numai ale naturii, ci şi ale istoriei, şi că Freud, chiar dacă psihanaliza este o lucrare despre semnificanţi, avea un model epistemologic fundamental de tip pozitivist. Interpretarea de către Foucault a lui Marx, Freud şi Nietzsche este, prin urmare, ea însăşi un fel de privilegiu acordat perspectivei lui Nietzsche şi care a dat o puternică legitimitate lecturilor din acest filozof, mai degrabă ca gânditor al eliberării decât ca teoretician reacţionar.

Bibl.: Nietzsche, Fr., *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 14 volume; *L'Etat chez les Grecs* (1872); *Vérité et*

mesansonge au sens extra-moral (1873); *Humain, trop humain* (1878–1886); *Pardelà bien et mal* (1886); *Généalogie de la morale* (1886); *Ecce Homo* (1888); *L'Antechrist* (1888) Boyer, A., Descombes, V., Raynaud, P., Taguieff, P.A. *et alii, Pourquoi nous ne sommes nietzschéens*, Grasset, 1991; Burckhardt, J., *La Civilisation de la Renaissance italienne* (1860), „Le Livre de poche", 3 volume; Foucault, M., „Nietzsche Marx şi Freud" (1964), în *Dits et Ecrits*, vol. I, Gallimard, 1996.

nomotet. Termen de origine greacă (de la *nomos*, lege) al cărui echivalent este „legiuitor".

ENCICL. Dacă pentru Platon omul politic ideal este filozoful-rege (*Republica**), care trebuie să exercite o putere hegemonică asupra celorlalte clase, şi dacă în *Politicul** face din cunoaşterea adevărului o condiţie care permite politicului să exercite o putere absolută, în schimb, Aristotel atribuie cea mai înaltă sarcină politică unui legiuitor. El trebuie să cunoască constituţia perfectă, adică aceea care ar corespunde năzuinţelor noastre dacă nimic nu s-ar împotrivi (*Politica*, cartea IV, 2). Legiuitorul nu este un făcător de legi oarecare, ci cel care instituie o lege care este dreaptă, căci, aşa cum se spune în *Etica nicomahică*, scopul legiuitorilor este de a da societăţii civile* regulile de funcţionare care îi permit procurarea celor folositoare vieţii: ei „identifică ceea ce este drept cu cea ce este folositor comunităţii" (cartea VIII, cap. 9). Întreprinderea de îndreptare a unei constituţii rele are tot atâta importanţă ca şi cea a implantării unei constituţii bune. Solon în Atena, Licurg în Sparta sunt cele mai notabile figuri de întemeietori de *politeia*.

După părerea lui Rousseau*, legiuitorul este un ghid necesar care trebuie să permită „unirea puterii de înţelegere cu voinţa în corpul social" (*Despre contractul social**, II, 7). El este asemenea unui zeu care trebuie „să schimbe firea omenească". Cel mai înalt nivel de perfecţiune la care poate ajunge o legislaţie este acela în care fiecare cetăţean nu reprezintă ceva decât prin ceilalţi şi în care suma dobândită de întreg este egală sau mai mare cu suma forţelor fiecărui individ. Legiuitorul care „instituie" republica nu este suveranul, ca, de pildă, Licurg, care a renunţat la regalitate în Sparta sau Calvin în Geneva. El trebuie să dispună de o „autoritate* de alt ordin" pentru a se impune poporului fără violenţă, de aceea legiuitorul eficace se sprijină pe religie: în obârşia naţiunilor, religia este „instrumentul" politicii (cartea II, 7). Legiuitorul trebuie să ţină seama de specificitatea poporului pe care vrea să-l instituie, punct asupra căruia insista deja Aristotel, aşa cum Petru cel Mare s-a înşelat vrând să facă nemţi sau englezi şi nu ruşi, fără să-şi dea seama că poporul său nu era copt pentru a fi „şlefuit" (cartea II, 8).

→ CONSTITUŢIA ATENEI; CONSTITUŢIA SPARTEI; SOLON.

O

Occam (Wilhelm, sau William of Ockham) (cca 1285–1349). Filozof şi teolog, este autorul a numeroase texte politice, chiar dacă este îndeobşte cunoscut ca figura cea mai importantă a nominalismului.

ENCICL. Conform doctrinei nominaliste, metafizica, ideile abstracte, „universaliile" (de exemplu, „frumuseţea") nu au realitate ontologică. Aceasta reprezintă o respingere a tradiţiei platoniene: după părerea lui Platon, între o fată frumoasă, un cal frumos, un ceaun frumos există ceva comun: iau parte la Ideea de frumuseţe. Occam şi nominaliştii resping principiul universaliilor, al ideilor. De unde adagiul că, dintre filozofii contemporani, Bertrand Russell ar fi încercat de unul singur „să taie barba bătrânului Platon cu briciul lui Occam".

Purta numele satului Surrey (în sudul Angliei) în care se născuse. S-a alăturat Ordinului franciscanilor şi a studiat la Universitatea din Oxford. Însă rectorul acesteia îi era ostil, aşa că a trebuit să se ducă la Avignon (unde îşi avea sediul papalitatea); aici a fost silit să rămână din 1324 până în 1328 pentru a da seamă de ideile sale heterodoxe. La Avignon se aflau numeroşi franciscani puşi în cauză din pricina doctrinei spiritualiste, care le impunea să trăiască într-o sărăcie lucie, urmând pilda lui Hristos. În 1238, Occam, împreună cu alţi conducători franciscani, a izbutit să fugă de la Avignon, ducându-se la curtea lui Ludovic de Bavaria. Şi-a închinat viaţa apărării revendicărilor acestui suveran la demnitatea imperială şi la legitimarea idealurilor franciscane. În 1337, a scris un text legat nemijlocit de situaţia politică şi încercările de alianţă dintre Ludovic de Bavaria şi regele Angliei, Eduard al III-lea (cunoscut cu titlul latin *An princeps*). Dintre celelalte numeroase texte politice menţionăm îndeosebi: *Opt întrebări despre puterea papei* (aprox. 1341), *Despre puterea imperială şi pontificală* (1346).

→ EGIDIUS DIN ROMA; MONARHIE; SFÂNTUL TOMA.

Bibl.: Guillelmi de Ockham, *Opera Politica*, vol. I, editată de H. S. Offler, ediţia a II-a, Manchester University Press, 1974.

DUKE UNIVERSITY LIBRARY

oligarhie. Guvernare în care puterea este exercitată de un număr mic de persoane.

ENCICL. După părerea lui Platon, este vorba de una din cele patru maladii care pot afecta statul*, statul sănătos fiind cetatea ideală descrisă în *Republica**, care poate fi numită aristocratică. Oligarhia este forma de guvernare cenzitară în care cei bogaţi comandă, iar cei săraci sunt lipsiţi de autoritate*. Oligarhii se preocupă mai mult de bogăţie decât de virtute*. Nu este lucru sigur că cei mai bogaţi sunt şi cei mai competenţi: dacă li s-ar lua celor săraci dreptul de a sta la cârma unui vapor, am putea, prin chiar acest fapt, să luăm acest drept celui care ar fi cel mai potrivit pentru acest lucru. Oligarhia, prin pagubele pe care le pricinuieşte, este asemănătoare unui trântor în stupul statului. În sufletul său triumfă pofta nemăsurată şi avariţia, care înrobesc raţiunea şi curajul (*Republica*, cartea VIII, 550d). Oligarhia lui Platon este, prin urmare, ceea ce se mai numeşte o plutocraţie. Oligarhia creează două grupuri antagoniste, bogaţi şi săraci, care se luptă între ele: fiecare cheamă în ajutor state oligarhice sau democratice şi democraţia* se instaurează fie cu ajutorul armelor, fie deoarece celor bogaţi le este teamă (*Republica*, 557a). La Aristotel este vorba de un mic grup de oameni aflat la putere, al cărui criteriu nu este acela de a fi mai buni. Într-un sens mai larg, oligarhia poate denumi un sistem de acaparare a puterii de către un grup închis şi restrâns şi se referă atât la societăţile moderne, cât şi la cele antice.
→ ARISTOCRAŢIE; CLASIFICAREA REGIMURILOR; LEGEA DE FIER A OLIGARHIEI; *STASIS*.

onoare. Sentiment de a avea o imagine despre sine, un rang, un nume care trebuie să fie ocrotite şi puse în valoare; joacă un rol funcţional în ordinea socială a societăţilor aristocratice şi bazate pe ascendenţă.

ENCICL. După părerea lui Montesquieu*, onoarea este sentimentul specific al monarhiei, deoarece „natura onoarei constă în a cere favoruri şi cinstiri" (*Despre spiritul legilor*, cartea III, cap. 7), în vreme ce republica (fie democratică – poporul suveran – sau aristocratică – suveranitate a unei părţi a poporului) s-ar întemeia pe virtute, al cărei model se găseşte în Antichitate, iar despotismul pe teamă. Însă Voltaire, fără să-l numească pe Montesquieu, critică această logică în articolul „State. Forme de guvernământ" din *Dicţionarul filozofic* (1784). Onoarea este în mod deosebit necesară într-o republică, deoarece „un om care pretinde că este ales de popor nu va fi ales dacă este lipsit de onoare" şi unei curţi îi trebuie multă virtute pentru „a îndrăzni să spună adevărul".

Tocqueville* socoteşte onoarea sentimentul tipic al societăţior aristocratice, opuse în mod global societăţilor democratice în care domneşte individualismul: onoarea este ceea ce te face să fii demn de strămoşii şi de rangul tău. Ar fi, în tipologia lui Tönnies, pertinentă într-o comunitate*, nicidecum într-o societate.
→ ARISTOCRAŢIE; DESPOTISM ORIENTAL; VIRTUTE.

opinie publică. Capacitatea presupusă de a formula judecăţi care să fie publice, în sensul că nu sunt nici private, nici pronunţate de o instanţă oficială.

ENCICL. Opinie poate însemna o părere: în secolul al XVII-lea, verbul *opiner* putea însemna a vota în timpul unei deliberări; termenul poate fi înţeles şi prin opoziţie cu „ştiinţă", ceea ce corespunde în limba greacă cu opoziţia între *doxa* şi *episteme*. Avântul luat de democraţie, apoi de tehnicile mijloacelor de comunicare în masă şi ale sondajelor de opinie au avut drept rezultat dezbateri despre natura şi statutul „opiniei publice", însă aceasta pare a fi de nedespărţit de formarea unui spaţiu public, care rupe cu structura de control a vieţii sociale de către monarhiile absolute (Habermas).

Kant* ia apărarea necesităţii libertăţii de discuţie ca fiind din punct de vedere politic necesară unei puteri drepte, dar totodată necesară punerii în lumină a adevărului. Pe această linie, ideea că un enunţ adevărat este un enunţ care a rezistat unor încercări de falsificare a fost sistematizată de Karl R. Popper*, iar Jurgen Habermas a dezvoltat tema „acţiunii comunicaţionale".

Chateaubriand, la începutul secolului care avea să fie martorul dezvoltării dreptului de sufragiu şi al presei, a făurit noţiunea de „monarhie reprezentativă", în care opinia publică, cerând libertatea presei, joacă un rol funcţional de control şi cerere. Tema aceasta (presa ca organ al unei societăţi libere) va fi stăruitor reluată (şi va avea drept consecinţe răspunsuri polemice).

Hegel*, în *Filozofia dreptului** (paragrafele 315–318), a formulat termenii esenţiali ai dezbaterilor contemporane (chiar atunci când au legătură cu televiziunea): aspectul central al opiniei publice (*Die öffentliche Meinung*) constă în publicitatea făcută dezbaterilor din camere, care trebuie să permită publicului să judece mai chibzuit; însă opinia publică este, în ea însăşi, contradictorie deoarece substanţialul şi raţionalul în sine şi pentru sine sunt legate de particularitatea individuală a celor care alcătuiesc mulţimea. Dacă, prin urmare, este un progres faptul că opinia şi nu violenţa sau cutuma impun alegerile în lumea modernă, decalajul între opinie şi gândirea raţională este constant. De aceea, după părerea lui Hegel, nu putem admite că opinia spune totdeauna adevărul: o opinie poate fi vehementă, însă falsă. Raţiunea trebuie să determine conţinutul adevărului, iar oamenilor de seamă le-ar reveni rolul de a exprima voinţa epocii şi de a o aduce la îndeplinire. Totuşi, chiar dacă opinia nu este în mod necesar adevărată, ea nu este incapabilă de a surprinde adevărul: ea va recunoaşte măreţia şi raţionalitatea, chiar dacă cu întârziere. Lumea modernă permite aşadar fiecăruia să aibă o opinie şi permite să existe o opinie publică în care se amestecă ce este adevărat cu ceea ce este fals.

Heidegger*, în *Fiinţa şi timpul* (pp. 126–128), a schiţat fenomenologia subiectului şi a lui „cineva". În raporturile sale cu celălalt, subiectul poate exista în „deosebire" (a se deosebi de celălat, sau a-l egala, sau a se aşeza deasupra lui). Eul-în-comun, care devine al meu când folosesc mijloace de transport „în comun" sau când citesc ziarul, face să dispară eul meu propriu, dar şi particularităţile celorlalţi: aceasta este „dictatura lui cineva", prin care individualităţile, în specificitatea lor, sunt reduse la o medie, la „mediocritate" printr-un fenomen de „nivelare". Existenţa publicului în care trăieşte subiectul, însemnătatea opiniei publice lipsesc aşadar subiectul de orice autenticitate şi responsabilitate: nu mai este el cel care

gândeşte sau hotărăşte, ci „cineva". În felul acesta, omul este golit de el însuşi şi dus spre facilitate şi frivolitate. Textul lui Heidegger poate fi interpretat în mai multe feluri. Ca o teorie a alienării* subiectului individual în procese de tip serial, ideea lui Heidegger că „fiecare este celălalt şi nimeni nu este el însuşi" se găseşte în argumentarul lui Sartre, în 1973, împotriva sufragiului universal, care, după părerea filozofului francez, mă lipseşte şi îi lipseşte şi pe ceilalţi de specificitate. Putem, de asemenea, socoti că Heidegger ar face dovada disprețuirii maselor incapabile de a gândi; aceasta este interpretarea lui Bourdieu, care, pe de o parte, a început o critică de tip epistemologic a sondajelor de opinie, cât şi o punere în cauză a rolului lor în crearea opiniei, îndeosebi printr-un efect de impunere a problematicii. Lui Bourdieu i s-a obiectat (îndeosebi de către Alain Lancelot) că toate criticile sale (mai ales că sondajele adună răspunsuri cu înţeles diferit la nişte întrebări puse în mod artificial) erau de acelaşi tip cu cele împotriva sufragiului universal.

Dincolo de aceasta, putem avansa ipoteza că democraţia ar fi trecut, odată cu dezvoltarea mass-media, la stadiul de democraţie de opinie. Atunci când un fost consilier de imagine al preşedintelui american Bill Clinton arată că ieşirile înscrise pe agenda preşedintelui sunt motivate prin impactul asupra opiniei alegătorilor, înseamnă că jocul politic pare să se reducă la o montare a spectacolului.

Dar mai putem, de asemenea, aminti că „dictatura" opiniei nu este o dictatură decât la modul metaforic şi că ciocnirile de opinii scot la iveală existenţa unui spaţiu deschis de interlocuţiune. Bernard Manin a încercat să sistematizeze diferitele forme de „guvernare reprezentativă" reţinând mai ales variabile în legătură cu opinia publică şi spaţiul de discuţie. În ceea ce el numeşte „democraţia publicului", alegerea s-ar face pe baza unor imagini, forma de guvernământ ar purta negocieri cu grupuri de interes sub privirea mass-media (pe când în parlamentarismul clasic, care trebuie deosebit de democraţia partidelor, deputatul votează după propria conştiinţă, iar adunările se află în centrul vieţii politice). De la reprezentarea* ca delegaţie s-ar fi trecut, după părerea unora, la reprezentarea ca punere în scenă. Dar nici una, nici cealaltă nu pot fi denunţate decât în numele unui ideal de autenticitate, pe care-l găsim atât la Heidegger, cât şi la Rousseau, chiar dacă având la bază două teorii radical diferite despre subiect.

Bibl.: Bourdieu, P., „L'opinion publique n'existe pas", în *Questions*, Minuit, 1980; Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 volume, Le Cerf, 1987; *L'espace publique*, 1962, prefaţa din 1990, Payot, 1993; Lancelot, A., „Sondages et démocraties", în *Sofres, Opinion publique*, Gallimard, 1984; Manin, B., *Principes du gouvernement representatif*, „Champs", Flammarion, 1996.

Originile totalitarismului *(The Origins of Totalitarism).* Lucrare scrisă de Hannah Arendt publicată în 1951 şi care propune o teorie a totalitarismului în termeni esenţialmente politici, în trei părţi: *Despre antisemitism, Imperialismul, Sistemul totalitar.*

ENCICL. Cartea, terminată în 1948, folosind lucrările existente deja, cât şi unele arhive publicate, documentele procesului de la Nürenberg, a fost în parte modificată

în 1958 (Hruşciov, în *Raportul* aşa-zis secret al celui de al XX-lea Congres al Partidului comunist al Uniunii Sovietice din 1956, a denunţat „încălcările legităţii socialiste" şi crimele lui Stalin, punându-le în legătură cu „cultul personalităţii"). Apariţia cărţii lui Merle Fainsod, scrisă pe baza arhivelor partidului comunist din regiunea Smolensk, luate de naziști şi confiscate de forţele de ocupaţie americane în Germania, a arătat, scrie Arendt, penuria de informaţii despre Rusia; arhivele nu spun nimic, de pildă, despre numărul de victime ale stalinismului (şi, de fapt, în 1997, şase ani după sfârşitul URSS şi accesul parţial la anumite arhive, istoricii nu au decât cifre probabile). Arendt se întreabă, tot în introducerea din 1971, dacă în China este un regim de „dominaţie* totală", formulă care echivalează cu cea de totalitarism. Ea notează unele deosebiri însemnate: teroarea nu sporeşte după revoluţie, „nu se recurge la categoria „duşmani obiectivi", nu sunt procese răsunătoare". Or, „marea revoluţie culturală proletară" şi urmările ei vor aduce, după părerea lui Arendt, toate aceste elemente care lipseau, putându-se astfel vorbi de totalitarism în China. Lucru şi mai uimitor, Arendt este de părere că în cuvântarea lui Mao Zedong *Despre dreapta rezolvare a contradicţiilor în sânul poporului* (1957) apare „cea dintâi contribuţie originală şi substanţială la teoria marxistă de la moartea lui Lenin". Şi ea notează importanţa admiterii existenţei unor contradicţii neantagonice între clase şi între guvern şi popor sub conducerea partidului, însă se pare că ea nu-şi poate închipui că „revoluţia culturală" va păstra această teză şi, prin schimbarea celor care sunt recunoscuţi ca făcând parte din popor, să o ia pe calea lichidării „duşmanilor obiectivi", adică pe calea unei epurări*. Pentru ea, Mao Zedong nu este Hitler, este „un revoluţionar şi nicidecum un asasin".

Faptul că vede în cei doi termeni, „revoluţionar" şi „asasin", o contradicţie în sine arată destul de bine că ea nu se situează în analiza făcută pe o atitudine reacţionară sau conservatoare. Ea aderă, deopotrivă, la anumite valori: în analiza pe care o face Afacerii Dreyfus (care ocupă un capitol întreg, al IV-lea, din *Despre antisemitism*), figurile pe care le admiră sunt cele pe care Barrès le ura, Emile Zola sau Clémenceau. Căci aprecierea relativ pozitivă pe care o face Chinei lui Mao, cât şi teza sa conform căreia la moartea lui Lenin totul era încă deschis în Rusia sovietică nu trebuie să ne facă să ne închipuim că ea ar fi un soi de marxist critic – chiar dacă a frecventat, în drumul ei, gânditori de acest tip, precum Walter Benjamin, de care era apropiată în timpul şederii silite şi nefericite – lagărul de la Gurs, apoi plecarea în America în ceea ce o priveşte şi sinuciderea lui – în Franţa, în ajunul războiului. După părerea ei, în 1898, cei care, asemenea socialistului Jules Guesde, afirmă că „dreptul şi onoarea nu sunt decât nişte cuvinte" se fac vinovaţi de „nihilism" şi aduce elogii (fără patos) lui Clémenceau, deoarece a ştiut să-l convingă pe Jaurès că „încălcarea drepturilor unui om înseamnă încălcarea drepturilor tuturor" (*Despre antisemitism*, p. 246) şi pentru că nu a cedat plebei, mulţimii învrăjbite, dar îl critică pentru că, ulterior, a confundat poporul cu plebea.

Arendt crede în posibilitatea existenţei unei mulţimi care să nu fie nici mânată de ură, nici devotată cultului conducătorului. Şi, totodată, ea refuză să socotească nazismul un soi de accident, de răspuns

la niște contingențe. Cu toate că opera sa se situează înaintea disputei din istoriografia germană, care a fost martora apariției opoziției între „intenționaliști", pentru care politica lui Hitler și holocaustul nu pot fi înțelese decât raportate la un proiect (enunțat cu limpezime în *Mein Kampf**), și cei numiți „funcționaliști", deoarece interpretează istoria nazismului mai degrabă ca pe un șir de hotărâri legate de conjuncturi particulare, argumentarea ei scoate mai cu seamă la iveală proiecte și strategii la partizanii totalitarismului. Tocmai pentru că „transformarea claselor în mase și eliminarea în paralel a oricărei solidarități de grup sunt condiția *sine qua non* a dominației totale" (Introducere la *Sistemul totalitar*, p. 17). Totalitarismul nu este o caracteristică a sferei conducătoare, care n-ar avea nicio legătură cu populația, ci el găsește sprijin într-o populație cu o morfologie specifică, pe care o putem numi atomizată. De aceea se poate spune (pornind de la diferiți factori care permit să se facă o analiză a opiniei publice) că regimul hitlerist a profitat de o „susținere generală" și că trebuie luat în considerare „cu emoție" faptul că regimul totalitar „se sprijină pe mase" (*id.*, p. 236). Nici nazismul și nici stalinismul nu trebuie, prin urmare, înțelese ca niște emanații de la un grup etern: poporul german, poporul rus nu sunt identice cu ele însele sub dictatura totalitară și în afara acesteia. Dar nu se poate spune că nu le-ar fi susținut în niciun chip.

În acest sens, întrebarea pe care și-o pune Hannah Arendt în legătură cu totalitarismul o reia pe cea a lui Spinoza referitoare la tiranie (în prefața la *Tratatul teologico-politic*): oare de ce sunt oamenii gata să îi aprobe pe cei care îi reduc la sclavie?

Totuși, aceasta nu este niciodată totală. Totalitarismul nu reușește în privința ambițiilor sale pozitive: dacă poate organiza genocidul evreilor sau lichidarea chiaburilor ca clasă, el nu poate, în schimb, stabili un regim monolitic. Sindromul totalitarismului*, în multe privințe apropiat de cel al lui Arendt, pe care îl vor propune Carl Friedrich și Z. Brzezinski nu putea fi înțeles altfel decât ca descriind o formă de regim politic și de registru al socialismului a cărei ambiție era cu neputință de atins, dar care nu era comprehensibil decât prin acest scop.

Numeroși istorici au reluat conceptul de totalitarism lărgindu-l uneori, ca de pildă Pierre Milza, care îl aplică la Italia lui Mussolini, pe când Arendt socotește că acolo nu era vorba de o dominare totală a statului, ci de o dictatură a partidului unic. Alții, precum P. Aycoberry, referitor la Germania, au fost de părere că analiza lui Arendt era lipsită de pertinență. Ar putea fi pusă în discuție din unghiul istoriei sovietice: ea a tăgăduit în mod evident (și Raymond Aron împreună cu ea) natura totalitară a regimului leninist căci, dacă acceptăm folosirea acestei noțiuni, trebuie să constatăm că toate elementele unei acțiuni de „dominație totală" sunt instalate de Lenin sau la îndemnul lui direct. „Cruciada" din 1918 de „exterminare a chiaburilor reprezintă o voință de a distruge „dușmani obiectivi" și îi dă lui Stalin modelul pe care îl va folosi în 1929. De aceea, poate că ar trebui, pentru a analiza iluzia referitoare la primii ani ai revoluției ruse, să ne întrebăm dacă nu cumva însăși ideea de revoluție face să dispară realitatea totalitară a regimului. Oricum, ne dăm seama că Arendt folosește toalitarismul în sens restrâns: înaintea lui Stalin, URSS nu este totalitară

şi încetează să fie la moartea lui, devenind o „dictatură a partidului unic". Dar, spre deosebire de unii, care nu folosesc cuvântul „totalitarism" decât pentru a denumi fie nazismul, fie stalinismul, analiza făcută de ea se întemeiază atât pe afirmarea caracterului inedit al totalitarismului, cât şi pe identitatea, în planul caracterizării politice, dintre regimul lui Hitler şi cel al lui Stalin. Faţă de aceste sisteme, ea afirmă o anumită concepţie despre om din care ne putem da seama de însemnătatea curentelor filozofice în care s-a format, fenomenologia lui Heidegger* şi existenţialismul lui Karl Jaspers: teroarea totalitară este o mişcare care merge înainte şi care nu poate fi oprită, poate fi însă „încetinită" datorită libertăţii oamenilor, pe care nici măcar conducătorii totalitari nu o pot nega, „căci libertatea aceasta – oricât de nepotrivită şi arbitrară ar putea-o socoti – este identică datorită faptului că oamenii sunt pentru că s-au născut, că fiecare dintre ei este prin urmare un nou început, începe într-un anumit sens Lumea din nou" (*Sistemul totalitar*, p. 212).

→ DESPOTISM; DESPOTISM ORIENTAL; DICTATURA PROLETARIALULUI; NESUPUNERE CIVILĂ; STAT DE DREPT.

Bibl.: Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* [1951], care apare în trei volume în limba franceză (*Les Origines du totalitarism*): *Sur l'antisémitisme*, Le Seuil, 1983; *L'imperialisme*, traducere de Pouteau, 1984; *Le Système totalitaire*, traducere de Bourget, Davreu şi Lévi, Le Seuil, 1972; Aycoberry, P., *La Question nazie. Les Interprétations du national-socialisme 1922–1975*, Le Seuil, 1979; Colas, D., *Lénine et le léninisme*, PUF, 1984; Fainsod, M., *Smolensk à l'ère de Staline* (1958), Fayard, 1967. Lazitch, B., *Le Rapport Khrouchtchev et son histoire*, Le Seuil, 1976; Milza şi Bernstein, *Le Fascisme italien 1919–1945*, Le Seuil, 1980.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

P

patriotism constituțional. Formă a patriotismului în care loialitatea este îndreptată către constituirea unui stat de drept și nicidecum către „comunitate" sau „popor".

ENCICL. Noțiunea aceasta a fost teoretizată în Republica Federală a Germaniei: în timpul Republicii de la Weimar a fost denunțată lipsa „entuziasmului comunitar" (*Gemeinschaftwärmerei*), iar nazismul s-a arătat a fi o mișcare care exalta „comunitatea poporului" (*Volksgemeinschaft*). Constituirea unei Germanii democratice după 1945 nu lăsa loc unui naționalism sau unui patriotism al pământului și al morților. Patriotismul constituțional s-a arătat a fi o soluție de compromis între forța legăturii politice și primejdiile comunității emoționale. Jurgen Habermas a propus să i se facă o teoretizare. → STAT-NAȚIUNE.

Bibl.: Hirchman, O., *Une certain penchant à l'autosubversion*, traducere din limba engleză, Fayard, 1995.

Pisan (Christine de ~). Intelectuală franceză (cca 1365–1430).

ENCICL. Era fiica unui medic și astrolog din Veneția, care a studiat la Universitatea din Bologna, unul dintre cele mai mari centre intelectuale ale epocii, și pe care regele Franței Carol al V-lea l-a chemat la Paris cu întreaga familie. Mamă a trei copii și văduvă la ceva mai mult de 20 de ani, Christine de Pisan a redactat, în limba franceză, numeroase texte, cum sunt *Le Livre du corps de Police*, *Le Livre de la cité des Femmes* și *Trésor de la cité des Femmes* (sau *Livre des trois vertus)*. Lucrările acestea năzuiau să aducă un elogiu femeilor și educației lor, fapt care explică creșterea interesului pentru ele datorat afirmării contemporane a feminismului și a studiilor feminine (în mod semnificativ, cele trei lucrări citate mai sus au fost traduse în limba engleză începând din 1980). *Le Livre du corps de Police* este o oglindă a principelui, al cărei plan este diferit de cel datorat lui Egidius din Roma*, de pildă, deoarece urmărește împărțirea societății franceze în trei „stări": partea întâi este închinată educării principelui, „capul regatului", a doua educației nobililor și cavalerilor, care sunt brațele și mâinile acestuia, cea de a treia se ocupă de burtă,

picioare şi labe: ţărani, negustori, studenţi, meşteşugari.

Bibl.: Brabant, M. (ed.), *Gender, Genre and the Polics of Christine de Pisan*, Boulder, Co., Westview Press, 1992; Willard, Charity, C., *Christine de Pisan, Her Life and Works*, Persa Books, 1984; Yenal, E., *Christine de Pisan. A Bibliography*, Netuchen, Scarecrow Press, 1982.

Platon. Filozof grec (cca 427–348/347 î.Hr.).

ENCICL. Platon a fost, o vreme, sfătuitorul lui Denis, tiran din Siracuza. El a fost însă şi discipolul lui Socrate, care proclamă în sânul cetăţii ceea ce Hegel* va numi principiul unei „subiectivităţi libere". Am putea arăta în legătură cu fiecare problemă că Platon, departe de a apăra o singură teză, a creat teoretizări complexe: în *Fedru*, dovedeşte că scrisul este inferior cuvântului, însă *Politicul* şi *Legile* socotesc valoroase constituţiile* scrise faţă de regimul lipsit de legalitate. *Republica** şi faimoasa ei tripartiţie a cetăţii este înfăţişată uneori ca un model pentru un stat totalitar, dar cum să uităm că Platon propune aici viziunea filozofiei ca o căutare a unei realităţi suprasensibile despre care putem avea îndoieli că a fost vreodată idealul lui Hitler sau al lui Stalin? Este deseori opus lui Aristotel*, ca un idealist faţă de un empirist, ba chiar, prin anacronism, ca un filozof faţă de un sociolog, opoziţia fiind însă discutabilă; *Legile* sunt şi ele o analiză a cetăţii reale, ca şi *Politicul*.

Trebuie fără doar şi poate să reluăm de la unul din cei mai înverşunaţi duşmani ai platonismului, Nietzsche*, care-şi propunea nu numai să facă să se clatine platonismul, ci chiar să-l dărâme, calificativul de „hieroglifă" cu care eticheta *Republica*, pentru a pune în evidenţă dificultatea interpretării filozofiei acestuia.

→ ARISTOTEL; MITUL LUI PROTAGORAS; NĂSCUT/DOBÂNDIT; *POLITICA*; POPPER; *REPUBLICA*; *SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI*; *TIMEU*; TRIFUNCŢIONALITATE.

plenitudo potestatis. Formulă în limba latină folosită în Evul Mediu şi care înseamnă: plenitudinea puterii, adică suveranitate*.

ENCICL. Una din marile dezbateri politice medievale a fost aceea de a şti dacă suveranul pontif dispunea de *plenitudo potestatis*: fapt admis pentru domeniul spiritual (cu toate că insistenţa asupra rolului conciliilor poate aduce o restrângere însemnată a puterii papei), însă puternic contestat în privinţa domeniului temporal. Egidius din Roma atribuie papei *plenitudo potestatis*, în vreme ce William Occam* sau Dante i-o contestă în folosul puterii politice, cu alte cuvinte, în favoarea regelui Angliei, Eduard al III-lea, în ce-l priveşte pe Occam, şi în folosul împăratului, în ce-l priveşte pe Dante (*Monarchia**). Disputa aceasta este hotărâtoare în istoria statului laic care, chiar dacă în mod evident partizanii săi se aflau în sânul Bisericii, a fost asmuţit împotriva pontifului roman. Luther* a refuzat însuşi principiul unei Biserici comandate de un suveran politic, un Cezar religios. Hobbes* sau Rousseau* pun în evidenţă primejdiile creştinismului roman, care introduce un principiu de diviziune ce ameninţă contractul social*. Cu toate că a renunţat la pretenţia de a fi o putere suverană, Biserica catolică socoteşte că este misiunea ei să intervină, dacă poate, în ordinea politică şi legislaţie, aşa cum s-a

întâmplat, de pildă, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea sub pontificatul lui Ioan-Paul al II-lea, pentru a lupta împotriva comunismului sau pentru a combate dispoziţiile care autorizează avortul.
→ AUTORITATE; DOMINAŢIE.

polis. Cuvânt grecesc care se poate traduce prin oraş, cetate, stat şi care este rădăcina unui mare număr de cuvinte greceşti (*politeia**), dar şi din vocabularul modern (*poliţie**).

ENCICL. Aşa cum arată Émile Benveniste (*Vocabulaire*, 1, p. 367), în epoca istorică a Greciei *polis* are întotdeauna un sens militaro-politic: „citadelă, fortăreaţă". Atenienii, după cum spune Tucidide, numeau Acropolea *polis*. Este vorba de un vechi termen indo-european care, în limba greacă, a căpătat sensul de oraş, apoi de stat. În felul acesta, temeiul cetăţeniei greceşti, care constă în participarea la armată şi la război, este înscris în etimologie. Aristotel, în paragraful întâi din *Politica*, dă ca sinonim al lui *polis koinonia polike*, societatea civilă.

Limba latină are o structură diferită: cuvântul *urbs* înseamnă numai oraş nu şi stat (chiar dacă în latina lumii moderne găsim acest sens, de pildă, la Spinoza*). Limba latină are ca echivalent pentru *polis: civitas*. Însă cei doi termeni au înţelesuri diferite în funcţie de concepţiile diferite despre ce este un cetăţean*. Mai există multe alte forme de cetate decât cetatea grecească sau romană, de pildă *medina* evreiască, ai cărei membri sunt cu toţii egali înaintea lui Dumnezeu (nici caste, nici clase şi nici sclavi) şi care, aşa cum reiese din Vechiul Testament, se bazează, în esenţă, pe dreptate şi nu are nicio legătură cu posesiunea vreunui teritoriu, aşa cum dă de înţeles R. Drai.
→ *POLITEIA*; POLIŢIE; STAT.

Bibl.: Benveniste, E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Economie, parenté, société*, Ed. de Minuit, 1969; Drai, R., „Polis et medina", în *Freud et Moise*, Anthropos, 1997.

politeia. Termen grecesc care poate însemna constituţie, regim politic, guvernare constituţională, comunitate de cetăţeni* şi care este unul din derivatele lui *polis*, cetate, stat.

ENCICL. *Politeia* are ca echivalente posibile: poliţie*, care, în acest sens, este învechit, republică* şi *poliţie*, pe care îl găsim la Rousseau (*Despre contractul social**, cartea I, 4, cartea III, 8). În limba engleză, *polity* acoperă o parte din sensurile lui *politeia*. Conform *Politicii* lui Aristotel, în care termenul este des folosit, o *politeia* (republică) este organizată de o *politeia* (totalitatea cetăţenilor). Sfântul Toma foloseşte termenul, transcris, în texte latineşti ca sinonim pentru guvernare dreaptă a mulţimii (în opoziţie cu democraţie).
→ CONSTITUŢIE; CONSTITUŢIE MIXTĂ; *DESPRE REGAT*; PLATON; *REPUBLICA*; SOCIETATE CIVILĂ; SOLON; STAT.

Politica. Lucrare de Aristotel*.

ENCICL. Textul acesta se situează în opera lui Aristotel* ca o continuare a unei acţiuni de culegere de texte constituţionale, dintre care nu au mai ajuns la cunoştinţa noastră decât *Constituţia Atenei**. Este menit legiuitorului* pentru a-i permite să determine felul în care se poate ajunge la cea mai bună constituţie într-o

cetate dată. După părerea lui Aristotel, principiile ştiinţei politice* sau ale filozofiei politice* trebuie să ţină seama de anumite condiţii particulare; există, totodată, din punctul lui de vedere, o *politeia** ideală: o cetate cu o constituţie* mixtă în care domină clasa de mijloc.

Numeroasele trimiteri la *Politica* din acest dicţionar ne scutesc de o prezentare de ansamblu, cu atât mai mult cu cât unitatea lucrării este problematică. Putem scoate în evidenţă actualitatea ei intelectuală şi ştiinţifică, astfel, când Richard Pipes îşi dă seama, citindu-l pe Weber, de natura statului patrimonial* rus din Vechiul Regim, el face trimitere la *oikos* (domeniu) al lui Aristotel, şi când Derrida încearcă să arate contradicţiile conceptului de politică printr-o contragenealogie a prieteniei*, o face pornind de la un citat luat de Montaigne din filozoful grec.

Ruptura carteziană cu autoritatea* filozofiei scolastice, respingerea fizicii greceşti a naturii în folosul unui concept despre universul infinit şi care poate fi gândit geometric sau algebric (A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*) nu legitimează, singure, afirmarea unei fracturi între gândirea greacă despre politică (sau despre subiect) şi gândirea modernă. Mergând pe urmele lui Hegel*, am putea găsi în Aristotel un teoretician substanţial al statului *, în măsura în care concepe statul ca o totalitate în care subiectivitatea liberă nu-şi are rostul, însă el socoteşte totodată că viaţa politică este locul în care moralitatea devine fapt şi, din acest punct de vedere, Hegel recunoaşte că îi este urmaş.

Cert este că *Politica* ar trebui citită cu prudenţă, virtute atât de importantă pentru Aristotel, deoarece grecii sunt nu numai un început, ci şi nişte necunoscuţi: să notăm doar că nu ne rămâne decât una din cele 150 de constituţii strânse de Aristotel (cea a Atenei), din care s-a hrănit *Politica*.

→ „ANIMAL POLITIC"; SOCIETATE CIVILĂ.

politică. Arta sau ştiinţa care tratează despre raporturile de putere, despre stat.

ENCICL. Întrucât „politica" vorbeşte greceşte, am putea face trimitere la etimologia *polis*. Politica ar avea legătură cu ceea ce aceasta are specific şi îndeosebi cu *politeia**, constituţia* ei. Însă politica la Aristotel nu poate fi înţeleasă decât în opoziţie cu seminţie (*ethnos*) şi cu familie (*oikos*). Or, chiar dacă, atât într-un caz, cât şi în celălalt, unii comandă şi alţii se supun, dominaţia* politică, puterea* politică sunt de un alt tip decât cele ale unui rege patriarh al unei seminţii sau ale unui părinte-stăpân aflat în fruntea unui domeniu (*oikos*). Trebuie, prin urmare, pentru a concepe cetatea, statul, să concepem alte moduri de organizare socială, iar antropologia politică (cu Evens-Pritchard sau Gellner) va arăta că în societăţile segmentare (pe nedrept denumite etnii) găsim raporturi instituţionalizate de putere*. Analiza făcută de acesta a dat naştere la mai multe definiţii, care ne determină, întâi de toate, să deosebim o analiză a politicii legată de nişte instituţii sau, în esenţă, de nişte relaţii: locul politicii este mai degrabă statul sau autoritatea*?

Nimic nu ne asigură, de altfel, că această căutare a unei definiţii este întemeiată. Popper*, vorbind despre stat, este de părere că, decât să te întrebi, asemenea lui Platon*, ce este statul, ai face mai bine să cauţi să afli cum să-l faci mai bun. În acelaşi sens, ar trebui să te întrebi cum să faci ca politica să fie, dacă nu mai bună, cel puţin, în orice caz, mai puţin rea.

Filozofia politică*, în loc să caute esenţe de negăsit, ar face mai bine să găsească norme de dreptate socială, reguli pentru etica vieţii în comun, proceduri care să asigure stabilirea dreptăţii, aşa cum fac, în stiluri diferite, Spinoza* sau Rawls*, atunci când primul încearcă să găsească cele mai bune reguli pentru o societate civilă în care orice ai face nu poţi împiedica existenţa pasiunilor, şi când cel de al doilea vrea să găsească principii de echitate care pot lămuri unele hotărâri empirice.

Atât pentru unul, cât şi pentru celălat, politică şi moralitate, politică şi etică nu sunt despărţite, aşa cum nu sunt nici pentru Hegel*, care socoteşte statul înfăptuirea moralităţii efective, desigur nu orice stat, ci statul de drept* şi nicidecum statul de putere*. În acelaşi timp, politica nu poate fi concepută fără o deschidere spre o dimensiune tragică, cea a războiului* sau a totalitarismului*, a cărei noţiune (chiar dacă putem pune în discuţie pertinenţa punctului de vedere al ştiinţei politice*) a luat naştere în împrejurări care amintesc că cetatea secolului al XX-lea este clădită pe un fond de oroare excesivă. Hannah Arendt zugrăveşte astfel sentimentele care au încercat-o când a auzit, împreună cu soţul ei, vorbindu-se pentru prima dată de Auschwitz, în 1943: „Parcă o prăpastie se deschidea înaintea noastră [...]. Aşa ceva n-ar trebui să se întâmple niciodată. Şi nu vorbesc aici de numărul victimelor. Vorbesc de producerea sistematică de cadavre [...]. N-ar fi trebuit ca Auschwitz să existe vreodată. Acolo s-a întâmplat ceva ce mintea noastră nu poate concepe" (*Tradiţia ascunsă*, p. 242).

Politicul. Penultimul dialog al lui Platon*, care se străduieşte să propună o definiţie a omului politic.

ENCICL. Metoda urmată este dihotomică: o noţiune este împărţită în două, una din părţi este la rândul ei împărţită în două. Platon, după ce a respins definiţia omului politic ca „pastor de oameni" sau „îngrijitor de oameni", îl defineşte în cele din urmă ca „ţesător de stat", ţesătorul fiind cel care trebuie să îmbine două tipuri de fire. Omul politic posedă ştiinţa care-i permite să împletească energia cu cumpătarea pentru a pune la cale concordia şi a asigura feiricirea cetăţii, definiţie nu prea îndepărtată de cea dată de Aristotel legiuitorului*. Dar, dacă acesta ţine seama de specificitatea fiecărui popor sau cetate, într-un soi de empirism politic, omul politic platonician trebuie să fie posesorul unei ştiinţe (*episteme*) şi nicidecum al unei tehnici: politica nu face parte din ordinul opiniei (*doxa*), ci din cel al ştiinţei. Posesiunea ştiinţei dă o legitimitate* totală de a comanda celui care o deţine, asemenea medicului sau pilotului unui vas care trebuie să fie ascultat pentru că ştie şi care, dacă încetează de a mai şti, nu mai este deloc pilot sau medic. „Se pare, prin urmare, că, prin forţa lucrurilor, dintre constituţii (*politeia**), în cel mai înalt grad şi mai presus de toate, constituţia dreaptă va fi cea în care conducătorii vor fi înzestraţi cu o ştiinţă adevărată şi nu cu o spoială de ştiinţă, şi în care aceştia fie că se sprijină pe legi sau se lipsesc de ele, că sunt agreaţi sau doar suportaţi, bogaţi sau săraci, nimic din toate acestea nu are vreo importanţă în aprecierea acestei norme drepte". Omul politic cunoaşte ce este bine şi ce este drept pentru fiecare şi încearcă să „împartă o

dreptate fără pată", tocmai de aceea dreptul său de a hotărî este foarte extins: cu ajutorul justiției și al științei el poate surghiuni cetățeni*, chema străini sau, și mai mult decât atât, poate ucide sau exila oameni pentru a curăța cetatea (293 e).

Monopolul științei politice întemeiază, prin urmare, o legitimitate* totală (am zice, împreună cu Popper*, totalitară). Însă Platon, luând în considerare caracterul rar și ieșit din comun al legitimității absolute întemeiate pe știința adevărată, face o deosebire între două mari forme de regimuri politice, după cum se bazează sau nu pe legea scrisă: regimurile în care legalitatea se bazează pe o constituție scrisă sunt ferite de „anomie"*, absența legii. → CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; *CONSTITUȚIA ATENEI*; *REPUBLICA*; *SOCIETATEA DESCHISĂ ȘI DUȘMANII EI*; SOLON.

poliție. *a*) Grup organizat din punct de vedere politic (învechit); *b*) reguli care organizează un grup sau o activitate; *c*) profesioniști ai reprimării crimelor, delictelor, dezordinii.

ENCICL. *a*) Până în secolul al XVIII-lea, *„police"* (în limba franceză, n.t.) a fost folosit ca echivalent al cuvântului grecesc *polis** sau *politeia** (acest ultim termen dă titlul *Republicii* de Platon și *Politica* de Aristotel), dar și al cuvântului latin *respublica*, de pildă, în traducerea *Cetățeanului* de Hobbes. Limba engleză folosește întotdeauna cu acest sens cuvântul *polity*. Poliția este, prin urmare, o comunitate* organizată politic (în opoziție cu barbarii* sau cu societățile segmentare sau bazate pe ascendență). Rousseau vorbește despre o „poliție romană" pentru a arăta felul în care funcționează instituțiile politice la Roma (*Despre contractul social**, cartea IV, cap. 3).

b) Dar „poliție" înseamnă și regulament după care se conduce o instituție oarecare. Montaigne vorbește despre *„police oeconomique"* pentru a denumi regulile după care funcționează gospodăria tatălui său. Însă „police", în acest sens, mai mult decât în sfera domestică, se referă la o poliție în sensul precedent, de comunitate politică. Principiul unei rațiuni de stat* socotite o artă de a guverna se dezvoltă începând din secolul al XVII-lea. Avântul luat de poliție caracterizează statul modern și vădește, după părerea lui Foucault*, declinul principiului suveranității* în folosul „guvernamentalității". Reglementările (privitoare la igiena orașelor sau la funcționarea piețelor), care se înmulțesc în secolul al XVIII-lea, sunt esențiale, după părerea lui Hegel*, pentru funcționarea societății civile* moderne.

c) În sfârșit, „poliție" poate fi un corp specializat având drept să folosească violența pentru a face să fie respectate regulamentele de „poliție" (sensul *b*) în sânul unei grupări politice (sensul *a*). Însă „poliție" (sensul *c*) nu este o instituție universală în sânul tuturor grupărilor politice, iar rolul și funcțiunile sale se pot schimba. Controlul efectiv al poliției de către autoritatea judiciară este unul dintre criteriile statului de drept* și faptul că în Franța, de pildă, ca și în multe alte țări democratice, statutul străinilor depinde în mare măsură de poliție este una din limitele statului de drept. Trebuie totuși să facem deosebirea între un stat „de poliție" (stat în care administrația are prerogative numeroase, definite însă de legi) și un stat polițienesc (în care poliția se substituie autorităților politice civile).

Popper (Karl R.). Filozof austriac, apoi englez (1900–1995).

ENCICL. Figură importantă între teoreticienii politicii liberale din secolul al XX-lea, Popper, născut la Viena într-o familie de origine evreiască, este întâi de toate un epistemolog. O scurtă angajare politică de partea extremei stângi îl determină să-şi pună întrebări în legătură cu validitatea unor teorii care susţin că există legi ale istoriei în numele cărora se cere sacrificarea de vieţi omeneşti. Reflecţia epistemologică pe al cărei drum se angajează are drept rezultat publicarea, în 1935, a lucrării *Logik der Forschung*, care va fi tradusă şi dezvoltată în limba engleză, traducerea franceză, *Logique de la découverte scientifique*, datând din 1970. Popper defineşte validitatea unei teorii ştiinţifice ca o capacitate de a rezista la nişte teste care ar putea-o refuta. Ceea ce face ca o teorie să fie ştiinţifică nu este faptul că pot fi găsite numeroase argumente care să o verifice, ci acela că este refutabilă sau falsificabilă, dar că nu se reuşeşte refutarea ei. Popper îşi prezintă uneori concepţia după un model darwinist: o teorie este cu atât mai întemeiată, cu cât a făcut faţă mai multor încercări. Contrar altor autori făcând parte din curentul neopozitivist vienez, Popper, care de altfel nu a fost niciodată membru al Asociaţiei Ernst Mach (numele oficial al Cercului de la Viena), nu susţine că enunţurile neştiinţifice sunt lipsite de sens, aceasta fiind poziţia lui Carnap în *Aufhebung der Welt* sau a lui Wittgenstein în *Tractacus logico-philosophicus*. Filozofia, metafizica nu sunt discursuri absurde, însă ele nu pot stabili enunţuri ştiinţifice. Pretenţia de ştiinţă a teoriilor imunizate împotriva refutaţiei, dintre care cele două exemple tip sunt psihanaliza şi marxismul, este abuzivă. Nu există, aşadar, legi ale istoriei şi nici ale politicii

*Societatea deschisă şi duşmanii ei** se sprijină pe această epistemologie. Ulterior, Popper şi-a continuat reflecţiile despre politică (luând, de pildă, apărarea celei mai mari legitimităţi democratice a scrutinului majoritar faţă de reprezentarea proporţională) şi şi-a dezvoltat mai cu seamă filozofia cunoaşterii deosebind trei „lumi" (I, cea a fizicii; II, cea a psihologiei; III, cea a producţiilor spiritului uman), ceea ce legitimează, între altele, critica pe care o face determinismului istoric.

→ HAYEK; ISTORICISM; *MIZERIA ISTORICISMULUI*; *SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI*.

Bibl.: Baudoin, J., *Karl R. Popper*, „Que Sais-je?", PUF.

populism. Ideologie care privilegiază poporul ca valoare şi obiect al politicii.

ENCICL. Ideologiile populiste reiau valori aşa-zis înrădăcinate în popor, glorificat, de pildă, de unele forme de respingere a ceea ce este străin. Populiştii pretind că acţionează în numele poporului, socotindu-se purtătorii de cuvânt ai nemulţumirilor şi năzuinţelor presupuse ale acestuia; anumite forme de antiparlamentarism ţin de populism. Populismul dictaturii lui Perón în Argentina este tipic pentru această formă de legitimare politică. Maoismul a fost deseori calificat drept populism (aşa se întâmplă cu unele formule ale lui Mao, cum ar fi „ochiul ţăranului vede ce este drept") datorită formelor muncii politice pe care le-a preconizat (*Anchetă în Hunan*) sau a mobilizării politice (cum a fost „marea revoluţie culturală proletară").

Populiştii (*narodnicii*, de la *narod*, popor) au constituit o mişcare ideologică şi politică specifică Rusiei ţariste, apărută în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a cărei analiză amănunţită a fost făcută de Franco Venturi. În vreme ce reforma agrară şi eliberarea iobagilor în 1861, odată cu începuturile industrializării, transformau societatea, narodnicii erau preocupaţi de eliberarea ţăranilor şi a poporului în general, în credinţa că „comuna" rurală (*obscişcina*) trebuia să stea la baza unei regenerări sociale şi politice a Rusiei. Narodnicii erau îndeobşte recrutaţi dintre bărbaţii şi femeile din *inteligentia*. Mişcarea aceasta, diversă, era influenţată de Herzen, Bakunin sau Kropotkin; unele dintre componente, nihiliste, erau apropiate de Netceaev şi acţionau în clandestinitate şi ilegalitate, altele erau încredinţate de necesitatea de „a merge în mijlocul poporului" şi de a-i aduce învăţătură, o formă de acţiune denumită „cauza cărţii" (care a fost urmată de o sporire a cenzurii) şi care a avut drept rezultat o „cauză a muncitorilor".

În *Situaţia clasei muncitoare în Rusia*, V. Flerovski (pseudonimul lui Bervi) arată, pornind de la o anchetă făcută pe teren, responsabilitatea statului, datorită impozitelor, pentru mizeria în care se afla „clasa muncitoare" (adică toţi sărmanii de pe ogoare sau din fabrici), mizerie mai mare decât în Europa: trebuia, pentru a ieşi din impas, urmată o altă cale, calea socialismului, aşa cum arăta *obscişcina*. În timpul „verii nebune" din 1874, unii studenţi „au mers în mijlocul poporului", plecând efectiv la ţară, angajându-se ca luntraşi şi tăietori de lemne. Vreo 3 000 de persoane au avut încurcături cu poliţia în vreo treizeci de provincii, dar nu s-a petrecut nicio prefacere socială. Se explică în acest chip, în parte, avântul luat de terorism şi de „propaganda prin fapte". În vreme ce unii populişti, discipoli ai lui Lavrov, voiau să continue munca de propagandă, alţii, apropiaţi ai lui Bakunin, care afirmse că poporul era întotdeauna gata de revoltă, de *bount* (răzmeriţă), credeau că trebuia pornită cât mai repede cu putinţă o revoltă ţărănească, ce ar fi acţionat ca o scânteie. Un alt grup, discipoli ai lui Tkaceaev, preconiza crearea unui partid care să acţioneze de sus în jos. Grupul *Zemlia i Volia* (Pământ şi Putere) cu Natanson, Plehanov şi Vera Zasulici (amândoi s-au convertit mai târziu la marxism şi au fost printre întemeietorii Partidului social-democrat rus în 1898) preconiza împărţirea pământului ţăranilor pe calea unei revoluţii, sub forma unor *obscişcine*, care s-ar îngriji de anumite funcţii sociale, şi îndemna la agitaţie sub forma apărării intereselor ţăranilor, la separarea diferitelor naţionalităţi ale imperiului şi la dezorganizarea statului. Unii se simţeau apropiaţi de membrii unei secte religioase a bătrânilor-credincioşi (*raskolniki*) sau aţâţau la violenţă teroristă. Procesele, îndeosebi ale celor 193 de acuzaţi în anii 1877–1878, nu au putut lichida mişcarea. În urma unui incident petrecut în puşcărie, un acuzat a fost biciuit, la cererea generalului Trepov, guvernator al Sankt-Petersburgului, iar Vera Zasulici a tras un foc de revolver asupra acestuia. Un tribunal ordinar, cu juri, a achitat-o, exprimând împotrivirea unei părţi a opiniei publice faţă de despotism: Plehanov a conchis de aici că trebuia ca tot poporul rus, mai puţin partizanii cnutului, să se unească. La puţină vreme, se desfăşura la Odessa prima manifestaţie de stradă cu arme din Rusia. Ţarul a hotărât că procesele teroriştilor vor ţine de justiţia

militară. Toate acestea dovedeau pentru unii necesitatea existenţei unui partid revoluţionar: victoria era cu putinţă, dar poporul singur nu putea izbândi – amintirea eşecului, foarte recent, al Comunei din Paris determina această analiză.

În scopul întăririi revoluţiei şi în spiritul propagandei, dată fiind situaţia, a fost creat un „comitet executiv al partidului social-revoluţionar": populiştii încetau să ducă muncă în mijlocul poporului şi pe ogoare, bătându-se în schimb la Sankt-Petersburg împotriva ţarismului, înfierând în acelaşi timp burghezia ca fiind duşmanul cel mai de temut. A luat astfel naştere cel mai vestit grup populist *Narodnaia Volia* (Voinţa Poporului), care socotea că înlăturarea autocratului ar stârni o revoluţie împotriva autocraţiei*. După mai multe încercări, Alexandru al II-lea va fi ucis de „comitetul executiv" al grupului *Narodnaia Volia* la 1 martie 1881: proiectele noilor reforme la care acesta se gândea au fost abandonate de fratele său Alexandru al III-lea. Autocraţia găsea în terorism scuza pentru atitudinea sa închistată faţă de idealurile democratice, atitudine care-i alimenta, în consecinţă, pe oponenţi, populişti, liberali apoi marxişti revoluţionari.

Cei care aveau să profite de implozia societăţii ruse, după februarie 1917, pentru a instaura, printr-o lovitură de stat, dictatura partidului unic erau întru totul opuşi populiştilor. Lenin şi-a început cariera, criticându-i, nu datorită terorismului practicat de ei, căruia îi prefera totuşi teroarea* de masă, mai eficace decât teroarea individuală, ci din pricina credinţei lor că Rusia ar putea urma o cale specifică. Marx lăsase totuşi deschisă această posibilitate. Într-un proiect de scrisoare adresată, în 1888, Verei Zasulici el afirma că începuse cursa între eforturile determinate de voinţa ţaristă de implantare a capitalismului în Rusia şi posibilităţile de transformare a comunei rurale. Însă, după părerea lui Lenin, în 1899, Rusia nu urma o cale originală (dovadă *a fortiori*: importanţa dominantă a capitalismului şi a pieţei la ţară), ci numai o cale particularizată (autocraţia frâna avântul capitalismului). În loc să regrete *obscişcina*, el scotea în evidenţă „caracterul progresist" al capitalismului în agricultură şi în loc să se caute resurse în virtuţile particulare şi eminente ale poporului rus, trebuia clădit un partid revoluţionar din profesionişti iscusiţi. După Revoluţia din 1905, el sublinia că la ţară alternativa se punea între păstrarea sau distrugerea prin revoluţie a marii proprietăţi funciare. În locul „voinţei poporului" era necesară „unitatea de voinţă"* a partidului. Cu o înţelegere a lucrurilor mult diferită, de altfel nici Max Weber nu idealiza *obscişcina*, el îşi dădea seama că motivul incapacităţii sistemului politic rusesc de a suferi prefaceri şi al nereuşitei mişcărilor reformatoare, aşa cum cea care a urmat Revoluţiei din 1905 a dat naştere la altceva decât unui „pseudoconstituţionalism", era ponderea socială a ţărănimii şi a „comunismului agrar". Idealizarea lumii agrare ruseşti de către anumiţi populişti ar putea servi drept exemplu paradigmatic pentru acest tip de ideologie despre care ne dăm de asemenea seama că, din lipsa unui răspuns al poporului la aşteptările celor care o vehiculează (unii intelectuali de la oraş), aceştia din urmă pot fi tentaţi să acţioneze în locul ei recurgând la o violenţă salvatoare, purificată prin origine şi scop: să ajute poporul să treacă de la servitute la libertate.

Bibl.: Lenin, *Dezvoltarea capitalismului în Rusia* (1899 şi 1908); Venturi, F., *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX siècle*, Gallimard, 1972.

postmodernism. Mişcare estetică, culturală, intelectuală şi politică socotită urmaşa modernităţii, fie desăvârşind-o, fie arătându-i zădărnicia, fie degradând-o.

ENCICL. A defini şi a teoretiza postmodernismul nu înseamnă oare a-l contrazice întorcându-ne la modernitate? Căci modernitatea a fost epoca sistemelor şi a naraţiunilor ample (Lyotard, *Instructions païennes*), de la Sfântul Augustin* până la Hegel. Epocă a istoriei, a ştiinţei şi a semnificaţiei, ea se înfăţişa ca o făgăduinţă a venirii vremii noului şi a raţiunii. Postmodernismul arată zădărnicia (sau periculozitatea) teoriilor totalizante şi a voinţei de a le înfăptui. El nu este urmaşul modernismului, deoarece însăşi ideea unei istorii unificate şi cronologice este o idee modernă, regulatoare prin aceea că dă un sens diferitelor întreprinderi omeneşti şi diversităţii acestor idiomuri. Împotriva unităţii de limbaj a modernităţii (ştiinţa, raţiunea), ea scoate la iveală particularul, singularul sau încearcă să le salveze. Stilul modern în arhitectură, Momo, mişcarea modernă, aşa cum era întruchipată de Bauhaus şi Mies van der Rohe, propunea o estetică universală cu materiale din industrie, care poate fi transpusă şi transportată în lumea întreagă. Pomo, postmodern, este vernacular, eterogen şi ironic. Să se compare clădirea Momo de Mies van der Rohe, Seagram Building din New York, precum şi sediul AT & T de Philipp Johnson din acelaşi oraş: într-un caz, regularitate şi universalitate, în celălalt, amestec de stiluri care pare absurd (o pendulă cu acoperiş, ansamblu de tip Chippendale). Ratat sau izbutit, stilul postmodern dovedeşte renunţarea la un discurs structurat de o unitate stilistică. Astfel, Joyce este postmodern în *Ulysse* deoarece foloseşte toate genurile şi toate stilurile care fac în acest fel dovada neputinţei lor de a face „prezentabil" neprezentabilul. Proust este însă modern, chiar dacă personajul său n-are nimic de-a face cu cel al unui erou de Balzac (personajul său nu este o persoană, ci conştiinţa vremii), căci el păstrează limba în acelaşi registru: în *În căutarea timpului pierdut*, care poate fi comparată cu altă odisee a conştiinţei, *Fenomenologia spiritului* de Hegel, „neprezentabilul" capătă formă. În felul acesta îi pune Jean-François Lyotard faţă în faţă pe cei doi romancieri în *Le Postmodernisme expliqué aux enfants* (p. 25). Lyotard este teoreticianul (termenul este însă modern) cel mai important (însă jocul locurilor este şi el modern) al postmodernismului (ceea ce presupune că el creează o teorie a modernismului). Mai mult decât o etapă, postmodernismul este o postură: cea a unei „severe reexaminări" a gândirii Luminilor, a ideii unui sfârşit unitar al istoriei şi al personajului (*id.*, p. 12). Lyotard îşi plasează, aşadar, tentativa alături de cea a lui Wittgenstein şi a lui Adorno sau a lui Walter Benjamin (faţă de tentativa lui Habermas de a salva modernitatea, aşa cum a făcut, pe alte căi, raţionalismul critic al unui Popper).

În politică, modern este proiectul „emancipării" (unul dintre cuvintele călăuzitoare ale lui Marx*), aşa cum a apărut odată cu Secolul luminilor (care este, după definiţia lui Kant, trecerea de la minoritate la majoritate, adică, mai exact, o emancipare, care ar trebui să fie a fiecărui subiect şi a întregii umanităţi) [*id.*,

p. 41]. Proiectul de emancipare s-a afirmat odată cu Revoluţia franceză, iar Declaraţia ei seamănă cu o încercare de „a despuia popoarele de legitimitatea lor narativă, situată, să zicem, în amonte de cursul timpului şi de a le face să adopte ca singură legitimitate ideea de cetăţenie liberă" (*id.*, p. 53). Proiectul acesta a eşuat. Unul dintre avatarurile sale, socialismul, a favorizat naţionalismele, pe care luptele pentru independenţă le-au înmulţit. Însă ideea unei istorii unificate de un proiect comun nu este satisfăcută în mai mare măsură de mondializarea capitalismului, care nu are nimic de-a face cu un fenomen cosmopolit*, deoarece capitalismul modern foloseşte graniţele în scopuri speculative, chiar dacă, după împrejurări, le schimbă locul şi numărul. Postmodernismul nu este, aşadar, o reverie de sfârşit de istorie datorată triumfului economiei liberale la scară planetară. Oricum, modernismul este de pe acum depăşit, fără să fi triumfat vreodată.

A murit, aşa cum a arătat Theodor Adorno, la Auschwitz, care a însemnat falimentul dialecticii pozitive hegeliene (*id.*, p. 48). Căci totalitarismul*, care înseamnă „subordonarea unor instituţii legitimate de Ideea de libertate legitimării prin mit", este modern (*Le Postmodernisme*, p. 80), fie că este, ca în cazul nazismului, un despotism care aduce în scenă singularitatea arienilor sau, ca în cazul stalinismului, o teroare legitimată de ideea unei umanităţi şi a unui proletariat universale (chiar dacă practica stalinismului este şovină).

Lipseşte, în orice caz, un suport care să legitimeze proiectul de emancipare: subiectul înzestrat cu raţiune. Postmodernitatea este pragmatică: ea nu poate găsi, aşa cum voia Kant, o raţiune raţiunii, însă poate formula reguli după „nevoi" (*id.*, p. 89). Ea nu este, prin urmare, un iraţionalism, ci o încercare de a produce „micrologii" (Adorno): făcând, de pildă, deosebirea între raţiunea care face să existe îndatoriri, raţiunea unui fenomen şi cea care legitimează un regim politic (p. 103).

Postmodernismul lui Lyotard (care are variante, de pildă, între *Instructions païennes* şi *Le Postmodernisme expliqué aux enfants*) se consideră aşadar o judecată a crizei generale de legitimitate, a „delegitimării" (*Condition*, pp. 54 şi urm.) care ar defini condiţia omului (post)modern. Este adevărat că evaluarea legitimităţii şi a pierderii de legitimitate este învecinată cu poziţiile intelectualilor (Sartre, Chomski sau Foucault), despre care Lyotard afirmă că s-au înşelat. „Niciun cuvânt cu rezonanţă pontifiantă nu păstrează, netransformat, vreun drept după Auschwitz" (Adorno, *Dialectique négative*, p. 288). Cel care pare să fie expert în postmodernism nu este oare ameninţat să-i devină papă (chiar dacă o face prezentându-se ca un antipapă)?

Bibl.: Adorno, Th., *Dialectique négative* (1959–1966), Payot, 1992; Jameson, F., *Postmodernism or the Logic of Late Capitalism*, Verso, 1991; Laïdi, Z. (dir.), *L'ordre mondial relâché. Sens et puissance aprés la guerre froide*, Presses de la FNSP, 1993; Lyotard, J.-F., *Instructions païennes*, Galilée, 1977; *La Condition postmoderne*, Minuit, 1979; *Le Postmodernisme expliqué aux enfants*, „Livre de Poche", 1988.

prieten/duşman. Distincţia aceasta între cel căruia îi doreşti binele şi cel de care trebuie să te fereşti cuprinde sisteme conceptuale şi de valoare foarte diferite.

ENCICL. Două figuri tipice: Freud şi Schmitt*. În concepţia întemeietorului psihanalizei, în 1915, civilizaţia este, cu certitudine, o posibilitate înrădăcinată în organizarea libidinală a subiectului uman, deoarece pulsiunile sexuale permit transformarea pulsiunilor egoiste în pulsiune socială. Dar deziluzia adusă de război este uriaşă, întrucât se putea aştepta de la cele două mari naţiuni civilizate, Franţa şi Germania, să fie în stare să rezolve pe alte căi disensiunile şi conflictele. Unii europeni (şi Freud face cu siguranţă parte dintre aceştia) îşi putuseră alcătui o „patrie nouă şi mai mare". Or, războiul arată că „străin" şi „duşmănos" sunt mereu topite într-o singură accepţie, aşa cum se întâmpla şi în Antichitatea clasică. Mai departe, însăşi natura statului este caracterizată în mod negativ: „Statul i-a interzis individului folosirea nedreptăţii, nu pentru că vrea să o abolească, ci pentru că vrea să aibă singur monopolul ei [...]". Statul minte, el face obligatorie violenţa şi tot ceea ce omul trebuie el însuşi să-şi interzică.

Ulterior, Freud a scos în evidenţă importanţa urii faţă de celălalt în formarea maselor organizate (el face din exterminarea burghezilor de către bolşevici principiul unităţii lor) şi rolul nimicitor al „narcisismului micilor deosebiri" (animozitatea dintre scoţieni şi englezi, dintre germanii din sud şi cei din nord). La modul şi mai general, Freud va opune cele două pulsiuni, pulsiunea morţii şi pulsiunea erotică, prin scopul lor: libidoul tinde să unească, să adune, în vreme ce pulsiunea morţii tinde spre separare şi tăcere. În această perspectivă în care psihanaliza reia, asumându-şi, idealurile Secolului luminilor, forma ideală de guvernare ar fi cea care ar contracara cel mai bine tendinţa de a-l trata pe străin ca pe un duşman. Însă Freud îndura violenţa principiului contrar odată cu triumful naziştilor pentru care evreii erau duşmani obiectivi absoluţi, fapt care l-a silit să se exileze la Londra.

După părerea lui Schmitt, în politică există un criteriu simplu (ca binele şi răul în ordinea estetică, frumosul şi urâtul în etică, rentabilul şi nerentabilul în economie): „discriminarea prietenului şi a duşmanului" (*Noţiunea de politic*, 1927, apoi 1932 şi 1963, p. 66). Duşmanul poate fi bun din punct de vedere moral, frumos din punct de vedere estetic, avantajos din punct de vedere economic, „atâta doar că este celălalt, străinul", astfel încât conflictele cu el nu pot fi tranşate prin norme prestabilite sau recurgând la un terţ imparţial. Orice întreprindere juridico-politică din Europa a constat, începând cu secolul al XVI-lea, în a atribui statului „monopolul deciziei* politice", adică al deciziei privitoare la prieten şi duşman. Acesta nu poate fi decât un duşman public (nu este cel pe care îl urăsc din pricina unei neprietenii) şi sensul său, ca şi acela de prieten, îşi trage semnificaţia din posibilitatea de a provoca moartea fizică, războiul fiind „mijlocul extrem al politicii". Separaţia prieten/duşman este de acelaşi tip ca aceea stabilită de dogma teologică a păcatului: teologul nu mai este teolog dacă nu mai face deosebirea între aleşi şi nealeşi. Dacă „era statului este în declin", aceasta se întâmplă şi datorită faptului că s-a trecut de la teologie la morală (în care omul este preocupat de libertatea şi de voinţa individului şi nu de păcat). În ziua în care va înceta lupta între popoare, religii, clase nu va mai exista stat, ci „fapte sociale purificate de orice politică": ideologie, morală, drept, cultură,

civilizaţie, o listă pe care Schmitt o încheie cu termenul: divertisment şi pe care, bineînţeles, teologia, cealaltă suveranitate împreună cu politica, nu figurează.

CONFIGURAŢIA ANTITEZELOR SECOLULUI AL XIX-LEA DUPĂ CARL SCHMITT

Liberalism (B. Constant)		**Politică** (Donoso Cortés)
libertatea, progresul şi raţiunea	*împotriva*	feudalismului, reacţiunii şi violenţei
aliate cu		*aliate cu*
economia, industria şi tehnica	*împotriva*	statului, războiului şi politicii
	altfel spus,	
parlamentarismul	*împotriva*	dictaturii

Această concepţie despre stat este invocată încă de la începutul secolului al XIX-lea de liberalism, al cărui eminent reprezentant este B. Constant. Neîncrederea faţă de politică este un efect al întâietăţii acordate de acest curent individualismului*. Din textul lui Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), Schmitt scoate schema dualismului secolului al XIX-lea, Donoso Cortés* putând incarna cealaltă orientare, reacţionară şi catolică, căreia Schmitt îi acordă o preferinţă nostalgică, despre care înţelegem (scrie acesta în 1932) că l-a putut determina să susţină nazismul.

Dar, în ciuda acestui angajament (la care va renunţa în 1936), Schmitt nu poate fi socotit un teoretician al statului totalitar: definiţia pe care o dă el politicii menţine separaţia privat/public şi el se opune desemnării elementului ostil de pe o bază ideologică sau rasială. El va fi încântat că Europa clasică n-a socotit duşmanul drept un criminal şi că a respins „ostilitatea absolută", reintrodusă de Lenin, scrie el în *La Théorie du partisan*, în 1963. Războaiele purtate în numele umanităţii şi al pacifismului i se par înspăimântătoare lui Schmitt, căci ele tind să-l declare pe duşman „în afara legii" sau „în afara umanităţii" şi să împingă războiul până la limitele neomenescului. Dar, dacă „umanitatea" nu este pentru el „un concept politic", ci mai degrabă criminogen, înţelegem de ce găseşte ambiguu statutul Societătii Naţiunilor: este oare aceasta altceva decât o alianţă între state împotriva unor ţări (Germania învinsă din 1918) sau proiectul unui stat mondial (dar care n-ar mai fi un stat, ci un comitet de administraţie economică)? Preferinţa pe care o acordă statului politic faţă de „civilizaţie şi cultură", punerea în valoare a războiului faţă de comerţ* (al cărui element este marea*), refuzul instituţiilor transstatale ca şi denunţarea *diktatului* de la Versailles sunt semnificative pentru climatul ideologic din anii 1920– 1930, când multă lume nu era în stare să vadă în Hitler un duşman, ci îi găseau prestigiul unei „călăuze" (Heidegger*) sau, în cazul lui Schmitt, exemplul unui om politic capabil să ia hotărâri.

→ *Despre libertatea anticilor comparată cu a modernilor*; Război; *Stasis*; Stat de putere; Totalitarism.

Bibl.: Freud, S., „Contribution actuelle sur la guerre et sur la mort", în *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981; Schmitt, C., *La Notion du politique. Théorie du partisan*, Calmann-Lévy, 1972.

prietenie. Legătură socială* care se bazează pe sentimentul prin care dorești binele altuia.

ENCICL. Două cărți din *Etica nicomahică* de Aristotel* sunt închinate prieteniei (cărțile VIII și IX). Prietenia este o virtute* care este înscrisă în natură și care poate fi descrisă, într-o primă aproximare, drept o atracție între cei care se aseamănă (cartea VIII, 1). Ea joacă un rol deosebit în politică, deoarece înseamnă „legătura dintre cetăți". De aceea ea constituie obiectul unei atenții deosebite din partea nomoteților*, care trebuie să alunge din cetate „discordia (*stasis**), vrăjmașa prieteniei" (*id.*).

În orice comunitate sau asociație (*koinonia*) există prietenie (*philia*) și dreptate (*dike*) [cartea VIII, 9]: prietenia există în grupuri specifice și cu modalități diferite, astfel între frați și tovarăși totul este în comun, însă în celelalte asociații întinderea și intensitatea reciprocității variază. Nu toate drepturile și îndatoririle sunt de același tip: cele ale părinților față de copii sunt diferite de cele ale membrilor *polisului*, ale cetățenilor între ei.

Aristotel formulează o lege generală despre intensitatea obligațiilor, pe care o prezintă sub o formă negativă, adică diferențierile de gravitate a nedreptăților: o nedreptate este cu atât mai mare cu cât implică doi membri ai unei asociații, ai unei comunități* în care deosebirea socială este redusă. Cu alte cuvinte, o nedreptate față de un frate este mai gravă decât față de un concetățean. „E natural deci ca, odată cu prietenia, să sporească și spiritul de dreptate, pentru că ele rezidă în aceleași persoane și extinderea lor este egală" (cartea VIII, 9). Logica pe care o înfățișează aici Aristotel este aceeași cu cea a grupurilor segmentare, care poate fi rezumată de proverbul berber: „eu, frații mei și verii mei împotriva dușmanilor noștri, eu și frații mei împotriva verilor noștri". În aceste comunități particulare structurarea raporturilor sociale este mult diferită de cea a izonomiei*: aici spațiul social nu este omogen, deoarece aceeași faptă nu are aceeași gravitate, după cum aduce atingere unui apropiat din sânul comunității de referință sau unei persoane îndepărtate (împreună cu care ești membru al unei comunități mai largi), cu alte cuvinte, îndatoririle față de o persoană apropiată sunt prioritare în raport cu cele față de o persoană îndepărtată.

Dar, deși Aristotel înfățișează o logică socială pe care am putea-o califica drept „tribală" sau, și mai corect, „segmentară" sau „de neam", el nu o consideră incompatibilă cu logica politică. Într-adevăr, în anumite societăți, există o constituție, o *politeia* *, fapt care face din ele societăți civile. O societate civilă se deosebește de societățile sau comunitățile particulare prin țelul ei. Fiecare asociație are o năzuință specifică: o confrerie religioasă își propune să aducă jertfe unui zeu, echipajul unui vapor vrea să ducă o expediție la destinație ca să câștige niște bani, niște tovarăși de arme luptă ca să ia în stăpânire un oraș. Toate aceste asociații sau comunități sunt ca niște „fracțiuni" ale societății civile. Totodată, părți componente și grupuri cu interese specifice, în vreme ce ale sale sunt generale întrucât nu-și propune „un interes de moment, ci pentru o viață întreagă" (*id.*). Însă acest caracter al societății civile, adică acela că năzuiește la binele comun, nu se regăsește în același fel în toate regimurile politice. Prietenia și dreptatea pot chiar să dispară din cetate. Datorită lipsei a ceva comun între cel

care porunceşte şi cel care execută, nu există nici dreptate, nici prietenie într-o tiranie. Invers, dreptatea şi prietenia ocupă în democraţii un loc considerabil, „căci aici cetăţenii sunt egali şi au numeroase interese comune" (cartea VIII, cap. 11).

Jacques Derrida îşi începe *Politiques de l'amitié* citând o formulă pe care Montaigne i-o atribuie lui Aristotel şi pe care o va comenta: „O, prieteni, nu există niciun prieten". Formulă care nu conţine nicio contradicţie dacă o socotim, mai ales, o chemare către viitori prieteni (p. 260). Cugetarea filozofului francez despre politica prieteniei este totodată un comentariu despre Schmitt* şi teoria politicii ca discriminare între duşman şi prieten* şi despre Heidegger* (care are afinităţi cu Schmitt, în ciuda unor diferenţe), care, în acelaşi timp, pune întrebări „prieteniei" în numele înţelepciunii, al „filozofiei" (*Ce este filosofia,* 1955) şi îi invită în 1933, în *Discurs despre autoafirmarea universităţii germane,* pe profesori şi pe elevi să alcătuiască o „comunitate de luptă" (*Die Kampfgemeinschaft*) în care opoziţia principală între cel care „călăuzeşte" şi cel care „îl urmează" nu trebuie să fie estompată (citat de Derrida, p. 399). Derrida arată că „conceptul de politică se anunţă rareori fără vreo aderenţă a statului* la familie*, fără ceea ce am numi o *schematică* a filiaţiei: obârşia, genul sau specia; sexul (*Geschlecht*), sângele, naşterea, natura, naţiunea – autohtonă sau nu, telurică sau nu" (p. 13). Şi scoate în evidenţă importanţa „fraternizării", a ceea ce s-ar putea numi în democraţie şi „fratriarhie", altfel spus, negânditul feminin în democraţie, pentru a scăpa de o promisiune. Derrida nu respinge fraternitatea, amintind că Pierre Leroux voia să fie menţionată în mijlocul devizei Republicii ca „termen afectiv care să lege libertatea de egalitate". Însă el caută să construiască promisiunea unei democraţii în care conceptul de „egalitate" să fie sustras din schema falocentrică a „fraternităţii" în măsura în care induce un model viril al virtuţii politice. „Ar fi aşadar vorba de a concepe o alteritate fără diferenţă ierarhică la rădăcina democraţiei" (p. 259).

→ PRIETEN/DUŞMAN.

Bibl.: Derrida, J., *Politiques de l'amitié* urmată de *L'Oreille de Heidegger,* Galilée, 1994.

Principele. Scurt text în limba italiană de Machiavelli (1469–1527), publicat în 1532.

ENCICL. *Principele* este absolut original, în contradicţie cu întreaga gândire greco-latină şi medievală. Platon* întemeiază puterea pe cunoaştere adevărată, Machiavelli pe forţă (*virtu*). Aristotel* vorbeşte despre constituirea societăţii civile*, florentinul despre luarea şi păstrarea puterii*. Augustin* arată destinul cetăţenilor din cetatea lui Dumnezeu, omul Renaşterii vorbeşte despre rolul politic al Bisericii în Europa secolului al XV-lea. După părerea Sfântului Toma*, monarhul trebuie să se îngrijească de binele comun; din punctul de vedere al omului care l-a slujit pe Cezar Borgia, principele trebuie să lase impresia că poate fi rău. *Principele* (care nu este singura scriere politică a lui Machiavelli, a cărui operă cuprinde şi importantul *Discurs despre Tit Liviu*) a fost scris în limba italiană în anul 1513; manuscrisul a circulat înaintea primei publicări din 1532, a fost apoi tradus în limba franceză în 1553 şi în limba latină în 1560. El are forma unor sfaturi adresate unui suveran, „Magnificul Laurenţiu de Medici": un manual „de mică întindere" care ţinteşte eficacitatea, în care autorul vrea să

se conformeze „adevărului efectiv" al lucrurilor. El nu se adresează tuturor suveranilor, ci doar monarhilor care ajung la putere într-o cetate şi care trebuie să se străduiască să întărească şi să legitimeze puterea. Noul principe al unei cetăţi poate să o distrugă, el poate veni să locuiască în ea sau îi poate lăsa pe locuitori să trăiască după legea lor instalând o oligarhie*. Dar, în cazul republicilor*, cetăţi obişnuite să trăiască după propriile legi, doar primele două soluţii trebuie luate în considerare.

Principele poate fi citit ca o teorie a politicii denaturalizate în totalitate: aceasta nu este arta de a gira în bune condiţii o comunitate politică conform scopurilor fireşti ale omului, ci o artă de a învăţa să te menţii la putere într-o situaţie care nu este stabilizată şi care este tot timpul susceptibilă de subversiune: un stat fără nimic substanţial, fapt care întemeiază o artă a fenomenalului.

Principele este un suveran* de tip monarhic, care poate conduce diferite forme de guvernământ: principat, regat, monarhie, imperiu; această eterogenitate reflectă complexitatea structurii politice europene din vremea Renaşterii. În anumite cazuri, Machiavelli foloseşte termenul de „Principe", pentru un şef militar, cum este Hannibal, ceea ce subliniază faptul că principele căruia vrea să-i dea sfaturi are multe din trăsăturile unui general cuceritor. În cazul principilor, trebuie făcută deosebirea între principii moştenitori şi cei care nu moştenesc, pentru care se pune problema de a şti în ce fel să păstreze puterea. Trebuie, de asemenea, făcută deosebirea între diferitele tipuri de principi după felul în care îşi organizează puterea: ordine civilă sau monarhie absolută*. Una dintre metodele de a se menţine la putere este distrugerea forţelor duşmanului: noul principe va putea, de pildă, alege să „stingă" (*spingere*) descendenţa principelui care domnea acolo unde s-a aşezat el. Aşa a procedat regele Franţei cu Burgundia, Bretania şi Gasconia.

O cetate poate fi analizată ca un sistem de trei forţe – nobilii, monarhul şi poporul, care este aliatul lui firesc – în care iau naştere strategii de alianţă. Aliindu-se cu nobilii, principele se aliază cu un grup mai numeros decât el şi ai cărui membri se socotesc egalii lui. Alianţa principelui cu poporul, care se înfăptuieşte lesne, deoarece acesta nu cere decât să nu fie asuprit, este mai fiabilă şi-l pune la adăpost de ostilitatea unui grup foarte numeros: cu un popor ostil principele nu poate fi niciodată liniştit, deoarece acesta este o mulţime. Dar faptul că este un aliat al principelui nu-i conferă poporului statutul de element activ în stat: el este un element pasiv, care are nevoie de un conducător sau de un stăpân.

Dar monarhului nu îi este îndeajuns să găsească aliaţi, el trebuie să ţină seama de „noroc" (*fortuna*), de şansa care ne afectează (cu un posibil control parţial): de pildă, principele poate fi părăsit de prieteni, ceea ce complică socotelile. Principele trebuie să se plece după cum bate vântul norocului şi să nu scape prilejul, a cărui venire este necesară reuşitei, dar care ar fi risipit fără *virtù*. Machiavelli nu opune decât rareori *virtù* viciului, deoarece problematica sa nu este morală, el socotind că reuşita principelui ţine de dibăcia şi talentul acestuia, opuse indolenţei, ticăloşiei, debilităţii. Cercetându-i pe minunaţii principi care au fost Moise, Cirus, Romulus, Tezeu, el susţine că norocul le-a oferit prilejul şi că acesta le-a dat o „materie" în care, exercitându-şi „virtutea", ei au introdus „forma" care li

s-a părut bună. (Aceasta este definiţia politicii pe care o va reţine Nietzsche*.) Întrucât *virtù* este o facultate puternică, dinamică, principele nu trebuie să aibă alt obiect nici alt gând decât arta războiului: aceasta este singura artă care i se potriveşte celui care comandă şi „virtutea" acestei arte este limpede: cei care nu o iau în seamă pierd puterea. Într-adevăr, nu există nicio proporţie între omul înarmat şi cel dezarmat şi nu este „credibil" (*ragionevole*) ca un om să se supună altui om fără armă sau ca un om dezarmat să fie în siguranţă printre oameni înarmaţi. Aceasta nu înseamnă însă că politica este tot una cu războiul: dacă a fi înarmat este o condiţie pentru a fi ascultat, puterea politică nu se poate consolida numai prin forţă (*forze*). Astfel, unul din motivele care îi impun principelui să fie competent în arta războiului este acela că el trebuie să fie ascultat de soldaţii săi, deoarece opinia, ceea ce se manifestă, este o resursă esenţială a principelui în care preocuparea de adevăr şi de bine nu intervine. Machiavelli subliniază neîncetat efectivitatea imaginarului: un principe, aşa cum a fost Hannibal faţă de soldaţii săi, trebuie să ştie să se folosească de proasta reputaţie pe care i-o fac viciile lui (un soi de charismă negativă). Într-adevăr, armata lui Hannibal era alcătuită din foarte mulţi oameni cu diverse obârşii, fapt care ridica o problemă de disciplină, rezolvată prin teama inspirată soldaţilor de generalul cartaginez: ar fi absurd să lăudăm isprăvile lui Hannibal, victoriile asupra romanilor şi să-l blamăm din pricina cruzimii sale. Însă cruzimea aceasta nu foloseşte oriunde: instituţiile regatului Franţei (îndeosebi parlamentul) asigură regelui „libertatea şi securitatea". În orice caz, importante nu sunt nicidecum calităţile pe care le ai, ci acelea pe care dai impresia că le ai; principele trebuie să respecte maxima: fiecare îşi dă seama de ceea ce pari şi puţini de ceea, ce eşti cu adevărat. Tocmai de aceea principele trebuie să menţină despre el o astfel de opinie (*opinone*), încât nimănui să nu-i treacă prin minte să-l înşele. În felul acesta, politica găseşte adevărul în minciună.

Totuşi, chiar dacă principele nu este un şef brutal al unei bande înarmate, el trebuie să folosească o întreagă panoplie de resurse în care viclenia, mai mult decât loialitatea, pare a fi o cale mai bună pentru ajunge să domini. De aceea Machiavelli, în mod cu totul diferit de Aristotel, propune politicului un model animal: nu „omul, animal politic*", ci animalul, om politic, sau mai degrabă două tipuri de animale, vulpea (care se fereşte de capcane) şi leul (care se apără de lupi).

Nu trebuie oare, prin urmare, să spunem că Machiavelli este ateu, el care, după cum afirmă Bodin în prefaţa la *Republica*, a oferit ca model tuturor regilor pe „cel mai rău fiu de popă care a existat vreodată", adică pe Cezar Borgia, a cărui prăbuşire ne-o aminteşte Bodin, pilduitoare, după părerea lui, despre ce li se poate întâmpla tuturor suveranilor cărora le-ar trece prin minte să urmeze sfaturile din *Principele*. Şi Bodin i-l opune pe Platon*, care „îşi intitulează cărţile din *Republica* cărţile Dreptăţii, socotite a fi adevăraţi stâlpi de susţinere ai oricărei Republici". Însă Spinoza* îl laudă pe Machiavelli deoarece ştie că oamenii sunt mai degrabă mânaţi de teamă decât de raţiune şi fiindcă a înfăţişat măsurile pe care un principe stăpânit de *libido dominandi** trebuie să le ia pentru a pune bazele propriei puteri şi a o păstra. Însă ştiinţa aceasta poate fi folositoare celor care vor să lupte

împotriva tiraniei şi care cred că o „masă liberă trebuie să se ferească să-şi încredinţeze salvarea unui singur om" (*Traité politique*, cap. 1, paragraful 2), astfel încât Spinoza, interpretând oarecum forţat, îl integrează pe Machiavelli propriei acţiuni de eliberare a mulţimii. În acelaşi sens, Rousseau afirmă că „*Principele* lui Machiavelli este cartea republicanilor", deoarece ar demonstra pentru nişte cititori nici superficiali, nici viciaţi, că „interesul personal" al monarhului este acela ca „poporul să fie slab, sărac şi să nu i se poată niciodată împotrivi". Şi Rousseau, în *Despre contractul social** (cartea III, cap. 6), nu şovăie, în aceeaşi frază, să facă o paralelă între scriitorul florentin şi profetul Samuel care relatează, zadarnic, evreilor ce i-a spus Dumnezeu despre monarhie, că asupreşte şi jefuieşte şi face din popor robul ei (Samuel, II, cap. 8, 10–18).

Complexitatea textului explică varietatea acestor interpretări. Ultimul capitol, o chemare la unitatea Italiei, poate fi interpretat ca un scop care ar îndreptăţi mijloacele eficace (care includ viclenia, minciuna, asasinatul) folosite de principe şi care au făcut ca machiavelismul să aibă o proastă reputaţie. Machiavelli înmulţeşte invocările lui Dumnezeu şi, afirmând că familia Medici „cu forţa lor (*virtù*) este ocrotită de Dumnezeu şi de Biserică", compară sarcina de a-i elibera pe italieni cu cea a lui Moise de a-i scoate pe evrei din Egipt. Or, pentru înfăptuirea acestei misiuni atât de concrete, se pare că Machiavelli nu mai ţine seama de piedici. Ruptura aceasta poate fi analizată, aceasta este ipoteza lui Claude Lefort, arătând ce-ar însemna exaltarea pasionată a unui supus care s-ar arunca la picioarele unui principe în stare să audă un mesaj din infinit. Machiavelli ar fi, prin urmare, cu totul altceva decât machiavelic.

→ GUICCIARDINI.

Bibl.: Lefort, C., *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, Gallimard, 1972; Machiavelli, *Il Principe*, note şi introducere de F. Melotti şi E. Janni, Biblioteca Universale Rizzoli. Diferite traduceri în limba franceză.

Principiile filozofiei dreptului. Lucrare de Hegel* publicată în 1821, în care acesta îşi expune teoria despre drept, stat şi istorie.

ENCICL. După forma de conceptualizare dialectică proprie lui Hegel, lucrarea este organizată în trei părţi: „dreptul abstract", „moralitatea" şi „viaţa etică" (*Sittlichkeit*), de care ne vom ocupa în mod deosebit şi care este o teorie politică despre statul modern.

Dreptul abstract se întemeiază pe imperativul: fii o persoană şi respectă celelalte persoane. Persoana există dacă voinţa ei nu este goală şi abstractă, ci înscrisă într-un lucru, proprietatea: libertatea persoanei a devenit un principiu universal odată cu triumful creştinismului, în vreme ce libertatea de a avea o proprietate nu s-a afirmat decât în lumea modernă. În analiza sa, Hegel se sprijină pe dreptul roman (pe care l-a interpretat greşit) şi se împotriveşte şcolii dreptului istoric*. Proprietatea nu este atât o relaţie între un proprietar şi un lucru, cât între proprietari care „îşi recunosc" în mod reciproc proprietatea: contractele* (donaţie, schimb, negoţ etc.) sunt esenţiale întrucât instituie „persoana". Dreptul penal este legat de dreptul persoanei, deoarece crima nu este atât un prejudiciu adus legii, cât unul adus persoanei. În partea a doua, Hegel

studiază „moralitatea" (*Moralität*): dreptul voinței subiective constă în a nu recunoaște nimic ca fiind „valabil decât ceea ce a considerat ea în prealabil ca fiind bun". Dreptul „libertății subiective" este un drept modern care și-a găsit expresia în creștinism, acesta făcând din el principiul universal al unei forme noi de lume (paragraful 124). Hegel se delimitează de filozofia morală a lui Kant care, chiar dacă a stabilit principiul „autonomiei infinite" a voinței, nu permite definirea unei morale concrete, ci doar enunțarea unor imperative abstracte.

„Moralitatea efectivă" se realizează în viața economică, politică și socială analizată și descrisă în partea a III-a a lucrării, care studiază trei sfere, instanțe sau momente: familia, societatea civilă și puterea de stat, o totalitate organizată care poate fi numită stat și care există atât ca organizație politică internă cât și ca agent al istoriei mondiale. Ordinea expunerii nu trebuie să inducă în eroare în legătură cu ordinea logică: statul politic este condiția de posibilitate a societății civile (ad. la paragraful 182), iar aceasta este structurată de niște instituții juridico-politice. Familia* este „cea dintâi rădăcină etică a statului": ea este situată la limita dintre biologic și social deoarece permite asigurarea perpetuării speciei și se întemeiază pe „sentiment"; este o instituție al cărei țel este acela de a se depăși pe ea însăși întrucât copiii pe care îi crește sunt sortiți să creeze alte familii. Atunci când societatea și familia sunt unul și același lucru (cum era cazul în lumea romană) ne aflăm la antipozii statului modern.

Societatea civilă (*die bürgerliche*), creație a lumii moderne, care „a fost singura ce le-a recunoscut dreptul tuturor determinărilor Ideii", se analizează în trei termeni: a) sistemul nevoilor; b) administrarea justiției; c) poliția și corporațiile. Hegel se bazează pe lecturile sale din economiști, precum Adam Smith, David Ricardo sau Jean-Baptiste Say, cât și pe *Istoria societății civile** de Adam Ferguson. El subliniază, de pildă, importanța diviziunii muncii și arată apariția, la doi poli ai societății civile, de o parte a unui grup de îmbogățiți tot mai avuți și de alta a unei plebe excedentare. Pentru aceasta, soluția constă în plecarea în vederea formării unei colonii, care va deveni o societate nouă. Însă societatea civilă are alte legături cu lumea exterioară, într-adevăr nevoia în societatea civilă este în mod specific satisfăcută de industrie, care trebuie să caute materii prime și consumatori. Tocmai de aceea, dacă familia este legată de agricultură și de pământ, societatea civilă are ca element marea*. Dacă societatea civilă nu este închisă, reglarea ei se bazează totuși pe mecanisme și instituții interne. Poliția* (cu sensul de regulă de funcționare, asigurând, de pildă, loialitatea în tranzacții) sau corporațiile* (ca grupuri de meserie) dezamorsează amenințarea potențială pe care o reprezintă căutarea egoistă de către fiecare a propriului bine. Prin aceste dispozitive juridico-politice, societatea civilă contracarează individualismul conflictual care îi caracterizează pe oameni în starea de natură*.

Statul nu este o abstracție, care s-ar impune de sus și din afara societății: el există în conștiința indivizilor, cât și în instituții, într-o constituție. Forma statului modern este monarhia constituțională, care nu se bazează pe reprezentarea politică a indivizilor – care ar fi o reprezentare a „mulțimii", a unei mase atomistice –, ci pe participarea poporului la puterea legislativă prin intermediul adunărilor

diferitelor stări. În felul acesta societatea civilă nu poate exista fără stat şi statul găseşte în grupurile (stări, corporaţii) societăţii civile medierile între universal şi singular care-i permit să integreze indivizii în viaţa politică. „Treburile generale" îi revin însă statului, el este universalul care este concret, deoarece există în instituţii, în nevoile, în munca unor indivizi al căror model este „burghezul" (Hegel foloseşte cuvântul franţuzesc) cetăţean-proprietar, membru al unei corporaţii şi, eventual, soldat.

Căci, dacă cetăţenii găsesc în stat condiţia care le permite să ajungă la bunăstare şi să-şi realizeze scopurile, acesta le impune în schimb cel puţin o constrângere: să ia parte la război*, „moment moral, cel mai înălţător din viaţa statului". Aceasta nu este o apologie a militarismului sau a virtuţilor militare, deoarece statul în care soldaţii sunt şi ei cetăţeni este statul modern universalist. Trebuie să ne gândim la Valmy.

Statul hegelian este, aşadar, o organizare a organizării, un tot organizat şi stabil, însă în care individul vede că îi este recunoscut un loc ca atare, cu drept la subiectivitate. Întrucât statul hegelian este condiţia de posibilitate a libertăţii individuale, sistemul său nu se lasă mulţumit cu o ideologie al cărei criteriu grosolan ar fi „pentru" sau „împotriva" statului, „pentru" sau „împotriva" societăţii civile. Ne dăm de asemenea seama de felul în care eşecul practic în Europa* al sistemelor politice care se pretindeau marxiste pare să dea o nouă vigoare teoriei politice hegeliene în care societatea civilă nu poate exista fără un stat de drept*.

→ STAT DE DREPT; STAT DE PUTERE.

Bibl.: *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, traducere de R. Derathé şi J. P. Frick, Vrin, 1982 (text şi adăugiri publicate de Gans în 1833).

Proiect de pace veşnică. Text, în limba germană, de Kant*, datând din 1796, în care acesta răspunde dorinţei exprimate de abatele de Saint-Pierre.

ENCICL. Un stat a cărui constituţie* este republicană (opus unui stat despotic*) trebuie să se întemeieze pe drept. Însă între state domneşte starea de natură*. După părerea lui Kant, ideea unei ordini internaţionale, care elimină războiul, nu este o himeră, ci un ideal platonic: un scop către care este raţional să ţinteşti şi spre care umanitatea trebuie să tindă. Trei articole alcătuiesc proiectul de pace: 1) Constituţia civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană. 2) Trebuie ca dreptul public să fie bazat pe o federaţie de state libere. 3) Dreptul cosmopolitic trebuie să se mărginească la condiţiile unei ospitalităţi universale.

Pacea veşnică nu se poate instaura în state despotice, pe când într-o constituţie republicană cetăţenii nu vor dori războiul ale cărui greutăţi trebuie să le îndure. O federaţie care ar cuprinde progresiv toate statele este cu putinţă pornind de la un stat care ar renunţa la război. Kant denunţă ravagiile colonialismului şi observă că încălcările dreptului comise într-un loc sunt resimţite peste tot. El respinge însă ideea unei republici* universale unice: separarea popoarelor are cauze naturale (îndeosebi geografice) privitoare la oameni, atâta vreme cât sunt socotiţi o clasă de animale. Federaţia lor corespunde şi

propriilor interese: spiritul comercial, care se înstăpâneşte într-un moment sau în altul peste toate popoarele, este incompatibil cu spiritul războiului.

Aşa cum remarcă, după mulţi alţii, Habermas, ideea de drept cosmopolitic este o consecinţă a statului de drept*. Ea se opune concepţiilor despre relaţia dintre state, despre statul de putere* precum şi variantei propuse de Schmitt*.

→ COSMOPOLITISM; MARE; REPUBLICĂ.

Bibl.: Kant, *Proiect de pace veşnică*, 1796; Habermas, J., *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Le Cerf, 1996.

Proudhon (Pierre Joseph). Militant şi teoretician politic francez anarhist* (1809–1865):

ENCICL. Proudhon n-a construit niciun sistem, nicio organizaţie. Faptul că respinge utopiile teoretizate este datorat probabil numărului mare al acestora: Cabet cu Icaria sa, Fourier cu falansterul, saint-simonienii cu reorganizarea industrială, apoi socialiştii, Louis Blanc, Blanqui, comuniştii. Mai mult decât un conducător, el este un militant, ţăran de obârşie, cu bacalaureat şi autodidact, muncitor tipograf, patron mărunt ales deputat la sufragiul universal din 1848, condamnat la trei ani de închisoare pentru ofensă adusă preşedintelui republicii, Ludovic Napoleon Bonaparte, exilat o vreme în Belgia. Pentru Marx este un „mic-burghez", iar pentru Tocqueville* şi Donoso Cortés* un revoluţionar primejdios: principiul acestei duble antipatii se află în proiectul său calificat drept „socialism" sau „democraţie muncitorească mutuelistă" (*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1864).

El pune în lumină pluralităţile, opoziţiile bipolare, în care fiecare termen are o funcţie utilă, sau echilibre între forţe de direcţii opuse. „Sinteza este întotdeauna guvernamentală", „antinomia nu se rezolvă": nu trebuie să se ajungă la „fuziunea" „termenilor antagonici", ci la „echilibrul lor, echilibru mereu instabil, schimbător în funcţie de însăşi dezvoltarea societăţilor". De aceea respinge bipolarizarea societăţii în două tabere antagonice (burghezie/proletariat) ca şi orice proiect care, asemenea celor ale lui Owen, Fourier sau Platon* în *Republica**, se întemeiază pe reveria religioasă a unui „viitor fantastic" şi ia partea apărătorilor „libertăţii individuale". Societatea nu este „o ierarhie de funcţii şi de facultăţi", ci „un sistem de echilibrare între forţe libere în cadrul căruia fiecare este asigurat că se bucură de aceleaşi drepturi cu condiţia să îndeplinească aceleaşi îndatoriri, să obţină aceleaşi avantaje în schimbul aceloraşi servicii, sistem în consecinţă esenţialmente egalitar şi liberal". Economia lui politică (a cărei formulă, împrumutată, „proprietatea este un furt" este un rezumat) nu acordă valoare decât muncii: „capitalul, care este socotit un element generator de muncă, nu este în realitate decât o utilitate convenţională". (Teză absurdă după părerea lui Marx, după care capitalul se defineşte într-un raport cu forţa de muncă pe care o cumpără.) Socialismul său nu este exclusiv, ci integrator: de o parte micii ţărani proprietari de pământ, masă enormă unită de acelaşi interes, asigură garanţia democraţiei prin stabilitatea lor (pe când, la Marx, ei alcătuiesc baza bonapartismului), de alta, miriadele de mici meşteşugari şi neguţători, nestatornici şi independenţi, şi, în sfârşit, companiile muncitoreşti industriale, asemănătoare unei armate, care se „topesc într-o voinţă superioară, asemenea braţelor pe care le pun în

mişcare şi dau naştere, prin armonie, unei forţe colective, mai mare chiar decât mulţimea lor" (*Idée générale*).

Dacă până acum, în timpul revoluţiilor, oamenii şi-au schimbat stăpânii rămânând săraci, de acum înainte trebuie atacat însuşi principiul statului*. Transpus în sfera politică, mutuelismul se numeşte federalism. El trebuie să permită să se îmbine ordinea şi libertatea, independenţa şi unitatea. Tocmai de aceea, dacă Proudhon socoteşte principiul autorităţii un principiu „familial, patriarhal, magistral, monarhic, teocratic tinzând la ierarhie, la centralizare, la absorbţie" şi dacă îl opune principiului libertăţii „personal, individualist, critic, agent de diviziune, de electţie, de tranzacţie", el nu-şi închipuie o autoritate* fără libertate care să-i „reziste" şi o libertate fără autoritate care să îl „contrabalanseze". El respinge, prin urmare, ideea ca statul* şi suveranitatea* să fie identificate (şi de aceea respinge modelele democratic sau republican) şi îşi imaginează o împărţire diferenţiată a puterii, care să pună capăt monopolului de stat centralizat. El propovăduieşte o divizare particularizată care să păstreze, totuşi, generalul. „Suveranitatea poporului oriunde şi oricând. Suveranitatea omului peste tot ceea ce ţine de individ. Suveranitatea comunei peste tot ceea ce ţine de comună, a taţilor şi a mamelor peste cele privitoare la familie, a producătorilor peste economie, a departamentului peste departament, a reprezentării naţionale peste toate lucrurile care au legătură cu interesele generale". Contractul* politic va trebui să fie astfel conceput, încât contractanţii (capi de familie, comune, cantoane sau state etc.) să-şi rezerve mai multe drepturi, libertăţi, autoritate, proprietăţi decât cele la care renunţă. Dintre toţi contractanţii, Proudhon preferă comuna, unitate politică, economică, culturală şi chiar religioasă cu bancă, şcoli, poliţie, ziare, Biserică, clerici şi, de ce nu, legi. Statului central nu-i mai rămâne decât un rol de stimulent în folosul cetăţenilor organizaţi în sânul comunelor. Şi Proudhon respinge cu aceeaşi străşnicie atât Biserica, cât şi statul (ca şi Bakunin): „Ideea economică a capitalului, ideea politică a guvernului sau a autorităţii, ideea teologică a Bisericii sunt trei idei identice şi reciproc convertibile" (*Confessions d'un révolutionnaire*). Analiza religiei făcută de Proudhon îl determină, prin urmare, să-l ridice în slăvi pe Hristos (care este din popor şi aparţine clasei muncitoare) în defavoarea Sfântului Pavel (figură a dogmatismului şi a conservatorismului social şi politic).

Deosebirea de marxism (Marx este mai tânăr decât el) este foarte mare. Chiar dacă Marx găseşte în 1871 în Comuna din Paris, în timpul căreia proudhonienii au fost activi, un model, acesta este cel al dictaturii proletariatului*, proiect antagonist celui al lui Proudhon. În mai 1846, Marx îl invitase să se alăture unei reţele de corespondenţi socialişti şi comunişti europeni, în vederea depăşirii hotarului naţionalităţilor, fapt care ar fi deosebit de folositor „în momentul acţiunii". Iar Proudhon, fără să refuze întru totul, i-a răspuns cu o profesiune de „antidogmatism economic aproape absolut". Să nu cădem, zicea el, „în contradicţia compatriotului dumneavoastră Martin Luther*, care, după ce a făcut harcea-parcea teologia catolică, a început imediat, cu o droaie de excomunicări şi anateme, să întemeieze o teologie protestantă". El nu socotea „acţiunea revoluţionară un mijloc de reformă socială", căci aceasta ar însemna

recurgere la forţă, la arbitrar şi declara că prefera „să mistuie Proprietatea la foc domol" într-o noapte a Sfântului Bartolomeu a proprietarilor. Câteva luni după scrisoarea adresată tânărului Marx apărea *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, pe care Marx avea să o atace vehement în *Mizeria filozofiei*, în care formula prima versiune a materialismului istoric şi în care susţinea că antagonismul de clasă ducea, ca ultim deznodământ, la o „luptă corp la corp".

Bibl.: Proudhon, *Oeuvres*, Editions Marcel Rivière; Ansart, P., *Proudhon. Textes et débats*, „Le Livre de Poche", 1984.

pujadism. De la numele liderului politic Pierre Poujade, întemeietor al unei mişcări intitulate UDCA (Union de défense des artisans et commerçants), fondată în 1955.

ENCICL. Pujadismul a fost o mobilizare antifiscală şi antiparlamentară, socotită de extremă dreaptă şi chiar fascistă, deoarece mobiliza oameni şi idei aparţinând acestor curente şi care s-au folosit de el în vederea unei cariere viitoare (aşa cum a făcut liderul Frontului Naţional). Însă pujadismul mai poate fi interpretat ca efectul unei tendinţe de a-i opune pe cei mici celor mari, tendinţă prezentă în segmente largi ale populaţiei franceze începând cel puţin din secolul al XIX-lea. Poujade nu a ieşit din legalitate şi a început o luptă electorală încununată de succes la alegerile legislative din 1956, dar fără viitor. Barthes a prezentat pujadismul ca pe o formă a gândirii mic-burgheze a cărei logică uzuală este tautologia: banul este ban, Franţa este Franţa. Termenul a devenit generic pentru toate ideologiile antistatale şi antifiscale, chiar şi dincolo de hotarele Franţei.

→ DREAPTA/STÂNGA.

Bibl.: Barthes, R., *Mythologies*. Birnbaun, P., *Le Peuple et les Gros*.

putere. Capacitate de a se face ascultat sau de a atinge un ţel; instituţie care are această capacitate. Putem deosebi trei modele: energetic, simbolic, strategic.

ENCICL. Puterea, acesta este felul în care sunt desemnate uneori guvernul şi statul în opoziţie cu societatea. Însă puterea este nu atât un lucru, cât o relaţie între două grupuri sau doi indivizi, relaţie care este asimetrică. În unele cazuri, este socotită nereversibilă („Toată puterea sovietelor!", lozinca bolşevicilor în timpul primăverii şi verii anului 1917, nu prevedea că acestea ar putea-o pierde într-o bună zi; nereversibilitate între stăpân şi sclav şi nici în relaţia despotică*, după părerea lui Aristotel*). Însă puterea este susceptibilă şi de o alternanţă (în funcţiile de magistrat între cetăţeni în societatea civilă democratică). Puterea poate fi definită în termeni energetici ca o cantitate susceptibilă de a se transforma, de a se deplasa. Aceasta este teoria lui Betrand Russell. Pierre Bourdieu face în mod limpede referire la ea, insistând asupra importanţei, care constituie miezul teoriei autorităţii* la Max Weber, recunoaşterii, tacite, a legitimităţii* dominaţiei* de către cei dominaţi.

Printre autorii după părerea cărora puterea politică trebuie analizată mai întâi ca un raport de forţe, sporite de iluzii, de reprezentări, de ideologie, îi putem deosebi pe aceia pentru care puterea este în mod direct o relaţie de autoritate, de

prestigiu, de recunoaştere, de amăgire. Concepţia lui Freud ar trebui în mod evident să facă parte din acest tip de teoretizare, cu ipoteza unei fantasme originare a „atotputerniciei paterne" (trebuie insistat asupra faptului că „fantasma" are realitate, are vigoare, cea a iluziei), în vreme ce, de pildă, după părerea lui Lenin, „forţa" este principiul însuşi al politicii, care este o artă a „raporturilor de forţe". Radicalizând analiza lui Freud, Lacan a teoretizat (după Lévi-Strauss) eficacitatea semnificantului şi a făurit categoria „semnificantului principal", care organizează o legătură socială* specifică (de Gaulle ar putea servi drept pildă de virtuoz al semnificantului principal: el se prezintă drept purtător al semnificantului principal: „Eu, generalul de Gaulle..." – cât şi cel care este stăpânul semnificantului: „Trăiască Québecul liber!"). Am putea face o deosebire între aceste două modele, numindu-le pe unul simbolic, pe celălalt energetic, cărora le putem adăuga un model strategic.

Michel Foucault* a încercat să construiască o „microfizică a puterii", ca răspuns la modelul juridico-politic al suveranităţii, moştenitoare a însemnătăţii Vechiului Regim. Puterea în societăţile moderne (şi nu un concept transistoric) are cinci trăsături caracteristice. 1) Puterea nu este „ceva" care se deţine sau se pierde. Puterea nu este un bun sau o proprietate substanţială, ci se exercită pornind de la nenumărate puncte şi într-un joc de relaţii inegalitare. 2) Relaţiile de putere sunt imanente celorlalte relaţii. Raporturile de putere nu există în afară şi separate de celelalte relaţii – ele nu se află în exterior sau deasupra, ca nişte superstructuri ale raporturilor economice, de cunoaştere sau ale relaţiilor sexuale. 3) Puterea vine de jos. Relaţiile de putere există în grupurile şi instituţiile care se află la baza societăţii – familiile, aparatele de producţie etc. Clivajele care străbat aceste instituţii se pot lega între ele alcătuind o opoziţie masivă: dominanţi/dominaţi, care afectează toate raporturile inegalitare. 4) Relaţiile de putere sunt intenţionale, însă nu sunt subiective. Ele nu sunt zămislite de dorinţa de putere a unui subiect individual sau colectiv, ci sunt efectul programelor, al strategiilor complexe, al „dispozitivelor" care pot funcţiona cu de la sine putere, fără să se presupună că au un autor, un subiect deliberant. 5) Acolo unde există putere există şi împotrivire. Sau, mai degrabă, mai multe împotriviri: aceste împotriviri nu sunt singura amprentă în negativ a dominaţiei, ele au specificitatea lor pozitivă şi codarea lor strategică poate face cu putinţă o revoluţie. Revoluţia este un fel de revers al statului: acesta se întemeiază pe „integrarea instituţională a raporturilor de putere", iar aceasta pe joncţiunea împotrivirilor („Dispozitivul de sexualitate, 2. Metodă", în *La Volonté de savoir*, cartea IV, pp. 123–127).

Ulterior, dezvoltându-şi teoria despre „guvernabilitate" ca „putere pastorală", Foucault a propus o concepţie strategică a puterii, care apare în ultimele sale texte şi care teoretizează puterea ca o „acţiune asupra acţiunii". Puterea nu este atât ceva ce se deţine, ci un exerciţiu, o acţiune al cărei efect productiv este subliniat: puterea înseamnă crearea unor instituţii fără precedente, a unor dispozitive noi, a unor grupuri inedite, în mod special cu procesele de impunere a unor norme în societăţile democratice de masă. Dominaţia poate fi contestată sau înapoiată, în folosul lor, de către „dominaţi", care sunt şi ei

activi: femeile, emotive, iraţionale, isterice, conform psihiatriei secolului al XIX-lea, reiau la modul unei afirmări revendicative, negatoare a inferiorităţii lor presupuse şi perturbatoare, aceste stigmatizări odată cu mişcarea de eliberare a femeilor din anii 1970–1980; tot astfel, stigmatizarea homosexualilor are drept rezultat afirmarea lor, în societăţile democratice, ca grup social. Nu este vorba, arătând efectul productiv al puterii, să contestăm realitatea grupurilor sau a categoriilor (analiza lui Foucault se află la antipozii epistemiologiilor de stil fenomenologic), ci să afirmăm că puterea nu este o relaţie între două grupuri, unul activ şi altul pasiv, şi că fiecare din cele două grupuri este agent. Tocmai de aceea revolta nu este accidentală, ci structurală.

→ AUTORITATE; DOMINAŢIE; *LIBIDO DOMINANDI*; STAT.

Bibl.: Russell, B., *Power* (1938), Routledge, 1995; Foucault, M., *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976; „Le pouvoir, commment s'exerce-t-il?", în Dreyfus, H. şi Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1996.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

R

raţiune de stat. Interes superior al statului invocat pentru a lua hotărâri, dar şi respectarea de către stat* a unei raţionalităţi operatorii.

Bibl.: Meinecke, *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des modernes* (1924), traducere din limba germană, Droz; Reynié şi Lazzeri (ed.), *La Raison d'Etat*, 2 volume, PUF, 1994.

război. Înfruntare violentă între două grupuri înarmate.

ENCICL. Nu există un concept unitar despre război. Există însă forme de război care corespund unor tipuri de societăţi specifice şi care ar avea nevoie de definiţii diferite. Antropologul Jack Goody, şi alţii după el, a arătat, de pildă, specificitatea războiului în Africa de Vest. În Africa, în general, societăţile nu duc lipsă de spaţiu, ele au însă nevoie de oameni, adică de forţă de muncă. Scopul războiului nu este, prin urmare, însuşirea de teritorii, ci acapararea bogăţiilor produse de alţi oameni sau a oamenilor, sclavi, ca să producă bogăţii. Aceste războaie prădalnice, aceste războaie de jaf nu corespund neapărat definiţiei date iniţial: o expediţie de tip incursiune nu pune faţă în faţă două grupuri înarmate, ci desfăşoară forţa unui grup de profesionişti ai violenţei împotriva unei populaţii paşnice şi dezarmate. Vânătoarea de oameni într-o rezervaţie de sclavi (care va lua amploare când sclavul nu va mai fi doar o forţă de muncă, ci şi o marfă de vânzare într-un sistem mondial de schimb) nu seamănă decât foarte puţin cu un război de felul celor cunoscute de Europa în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Contrar prejudecăţii privitoare la războaie în societăţile primitive, nu ne putem, prin urmare, reprezenta aceste războaie ca ţintind distrugerea brutală şi nediferenţiată a unui duşman. Războiul la cei pe care îi numim „sălbatici" nu corespunde stării de natură* aşa cum şi-o închipuie Hobbes* (şi, pe de altă parte, viaţa acestor grupuri nu seamănă în niciun chip cu imaginea pe care şi-o face Rousseau* despre ele). Într-adevăr, chiar în măsura în care războiul este modul de producţie al bogăţiilor pentru grupuri, acestea nu pot continua să trăiască decât dacă oamenii supuşi prădăciunilor nu pier. Când

avem de-a face cu războaiele tribale, pe care preferăm să le numim „războaie segmentare", tocmai pentru a reflecta mai bine morfologia acestui tip de societate, constrângerile limitative şi regulatoare legate de violenţa organizată nu par mai lipsite de tărie decât în societăţile în care există un stat central, care caută să monopolizeze violenţa în folosul său. Dimpotrivă, Ernest Gellner atrăgea atenţia că în războaiele segmentare se ucid între ei indivizi care se cunosc şi am putea chiar spune că se ucid tocmai pentru că se cunosc şi uneori din motive precise şi individuale: să ne gândim la vendeta în care, pentru o chestiune de onoare, de pildă, se omoară între ele familii întregi, care trăiesc în vecinătate, fiecare membru cunoscându-i pe ceilalţi, şi în care eşti ucis în mod deliberat pentru că aparţii unei anumite spiţe. În războiul modern, aşa cum îl găsim definit şi teoretizat mai cu seamă de Clausewitz, se înfruntă mase anonime, care se luptă reprezentând naţiuni vrăjmaşe. Poporul înarmat, aşa cum l-a născocit Revoluţia franceză, este actorul principal al războiului şi, după părerea lui Clausewitz, îi dă energia „urii". Rousseau (*Despre contractul social**, cartea I) defineşte războiul ca o relaţie de la stat la stat în care „indivizii nu sunt duşmani decât întâmplător, nu ca oameni, nici măcar ca cetăţeni, ci ca soldaţi". Violenţa exercitată de un stat asupra supuşilor unui alt stat înseamnă tâlhărie dacă războiul nu a fost declarat şi, îndată ce duşmanii au depus armele, „ei redevin pur şi simplu oameni şi nimeni nu mai are niciun fel de drept asupra vieţii lor". În felul acesta, ura, despre care vorbeşte Clausewitz în războiul clasic, încetează odată cu războiul, punct asupra căruia insistă Hegel* în *Principii de filozofia dreptului**. Când acesta socoteşte războiul un moment cheie al istoriei, încât vorbeşte despre el ca despre un „tribunal al raţiunii", care departajează în oarecare măsură naţiunile, el nu se referă la război în general, ci la războiul dintre un stat-naţiune* şi altul. În felul acesta, conceptul despre război s-a schimbat la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea, când războiul nu mai este în esenţă înfruntarea a două armate, ci a devenit o înfruntare între două naţiuni mobilizate în totalitate. (Mai rămân totuşi forme limitate de război.)

Există o diferenţă între războiul total, definit ca războiul în care întreaga naţiune, tot poporul sunt implicate în război, şi războiul total ca război în care populaţia însăşi este inclusă ca obiectiv şi ca sursă de distrus sau de folosit în cursul operaţiunilor: bombardarea oraşelor în timpul celui de al Doilea Război Mondial (bombardarea Rotterdamului de către aviaţia germană în 1940, apoi a Londrei) arată că civilii sunt socotiţi nişte duşmani care trebuie terorizaţi şi distruşi. Înfăptuirea unui genocid într-un astfel de război (genocid care n-ar fi putut fi înfăptuit fără colaborarea activă a armatei regulate germane, mai cu seamă de către grupele de exterminare din est) nu se află aşadar în contradicţie cu principiul acestuia. La fel ca în timpul campaniei de „exterminare a chiaburilor", imaginată de Lenin în 1918 şi înfăptuită de Stalin în 1929, astfel de acţiuni, chiar dacă sunt conduse de trupe regulate, în care civili dezarmaţi sunt lichidaţi în masă, ies din conceptul de război şi se arată a fi nişte măsuri de „igienă" şi de protecţie împotriva unui rău închipuit.

Transformarea practicii militare şi a legăturii dintre politică şi război, pentru naţiunile cele mai puternice, au drept

rezultat apariţia în ultimele decenii ale secolului al XX-lea a unor conflicte care sunt uneori calificate drept „postmoderne", postmodernismul* nefiind socotit aici o depăşire a modernului, ci o pervertire a acestuia. Începând din 1994, odată cu sosirea trupelor internaţionale, şi chiar dacă nu este vorba, desigur, de un război pentru trupele franceze sau canadiene care poartă casca albastră şi sunt martorele unui război civil, asistăm în fosta Iugoslavie la paradoxul (după normele războiului clasic) militarilor care supraveghează miliţii ce extermină civili. Cea dintâi grijă a armatelor (post)moderne din Europa sau America de Nord pare să fie evitarea unor piederi în cadrul trupelor regulate. Am mai putea găsi şi alte exemple de miliţii măcelărind civili sub privirile nepăsătoare ale componenţilor unei armate regulate, care nu sunt în niciun fel angajaţi într-un război, în accepţiunea lui Clausewitz, deoarece nu încearcă să dezarmeze un duşman. Putem avea astfel, în anumite războaie care capătă forma unor înfruntări etnice, un amestec de războaie segmentare şi de război clasic: grupuri care se cunosc se ucid între ele sub privirile unor grupuri anonime reprezentând popoare care au hotărât să nu se bată, cu toate că unele dintre ele deţin arme în stare să distrugă, într-o clipă, populaţia întregii lumi.

→ PRIETEN/DUŞMAN; „RĂZBOIUL ESTE CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE"; RĂZBOI DREPT; *STASIS*.

Bibl.: Bazin, J., Terray, E., (ed.), *Guerres de lignages et guerres d'Etat en Afrique*, Ed. des Archives contemporaines, 1982; Goody, J., *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge Univesity Press, 1971.

război civil/război extern. Război purtat între membri unei cetăţi sau naţiuni, deosebit de un război purtat între duşmani care fac parte din două cetăţi sau naţiuni diferite.

ENCICL. Opoziţia şi articularea între aceste două forme de conflict sunt bine determinate la greci. Astfel, Platon* critică guvernul oligarhic* deoarece conducătorii nu sunt în stare să poarte un război în afară (*polemos*), fiindcă nu pot înarma poporul. Un asemenea regim accentuează deosebirile între bogaţi şi săraci, astfel încât este ameninţat de „dezbinare" (*stasis*), cele două părţi ale cetăţii putând chema în ajutor fie alte cetăţi oligarhice, fie cetăţi democrate: războiul intern dă foc cetăţii (*Republica*, cartea a VIII-a, 521). În *Constituţia Atenei** de Aristotel, războiul intern (*stasis**) [care mai poate fi tradus prin „răzvrătire" sau „vrajbă*] este socotit cel mai mare rău pentru cetate, în vreme ce posibilitatea purtării unui război în afară este integrată în funcţionarea normală a instituţiilor şi apare ca fiind chiar principiul care întreţine existenţa şi unitatea.

În gândirea politică clasică şi modernă, autorii pot fi împărţiţi în cei care propun ca statul să fie ferit de războiul civil (Luther*, Hobbes*, Hegel*) şi cei (pe care i-am putea numi fanatici*) pentru care împărţirea aceasta nu este pertinentă, pentru că dezbinările religioase sau neînţelegerile dintre clase sunt socotite prioritare şi ei consideră războiul civil ca o etapă, dureroasă, dar inevitabilă, şi indispensabilă, către un viitor luminos (Marx*, Lenin*).

→ MAO ZEDONG; PRIETEN/DUŞMAN; RĂZBOI DREPT; „RĂZBOIUL ESTE CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE".

război drept. Război socotit legitim conform unei ordini morale sau unui principiu de justiţie.

ENCICL. La sfârşitul *Metafizicii moravurilor* (1796), Kant* susţine că „raţiunea moralmente practică enunţă în noi un veto irezistibil: *Nu trebuie să existe niciun fel de război*, nici cel dintre toţi şi mine în starea de natură*, nici cel dintre noi ca state, căci cu toate că lăuntric ele se află într-un stat legal, în afară sunt totuşi (în legăturile lor reciproce) într-un stat lipsit de legi – căci nu acesta este felul în care fiecare trebuie să-şi caute dreptul". Problema nu este să ştim dacă pacea veşnică este o himeră sau ceva real, ci să acţionăm ca şi cum ceea ce, poate, nu se va întâmpla niciodată trebuia să se întâmple. Trebuie să urmăm „maxima", adică regula care prescrie o acţiune, de a munci fără răgaz la „constituţia" care pare cea mai potrivită să împiedice strădaniile statelor de a se pregăti de război. Această „constituţie" ar fi „republicanismul" (pe care Kant îl opune despotismului*) tuturor statelor laolaltă şi al fiecăruia în parte. Pacea ca o ordine în care „ce-i al meu şi ce-i al tău sunt garantate de legi", precum şi o pace universală şi care dăinuie constituie scopul ultim al dreptului. Am putea spune, invers, că războiul este întotdeauna o nedreptate în măsura în care contravine ideii de umanitate, umanitatea fiind asociaţia juridică a oamenilor ascultând de o lege publică. Pacea eternă ca Idee, ca principiu regulator al acţiunilor noastre se deduce din dreptul cosmopolitic. La modul ideal, am putea spune că, după părerea lui Kant, oamenii ar trebui să se poată socoti străini fără să se considere duşmani, ideal despre care Freud arăta, în 1915, că i se pare foarte greu de atins. De fapt, doctrina kantiană despre război apare ca o excepţie în gândirea politică occidentală.

Chiar creştinismul, în ciuda atitudinii lui Hristos, care ar părea o împotrivire la rău, admite că anumite războaie sunt întemeiate. Astfel, Augustin* critică, desigur, orice fel de război care nu este decât efect al voinţei de putere (*libido dominandi**) în sânul cetăţii pământene (în vreme ce pacea veşnică şi absolută domneşte în cetatea lui Dumnezeu), însă este de părere că înţeleptul poate fi silit să pornească un „război drept" din pricina „nelegiuirii duşmanului". Obligaţia aceasta de a duce războiul, care este întotdeauna crud, este una dintre formele „nimicniciei" oamenilor, asemănătoare aceleia în care se află magistratul cinstit care trebuie să aplice tortura, legală, unui om poate nevinovat (*Cetatea lui Dumnezeu*, XIX, 7). Sfântul Toma d'Aquino tratează chestiunea în *Summa theologiae* (IIa IIae, întrebarea 40, „Despre războ"). Procedează după metoda obişnuită. O întrebare (Este oare întotdeauna un păcat să duci un război?) primeşte un răspuns în trei timpi: mai întâi ceea ce „pare", apoi ceea ce se poate spune „împotrivă", în sfârşit concluzia şi pe tot parcursul găsim citate biblice din filozofi (Aristotel), din Părinţii Bisericii sau referiri la tradiţie. Faptul că războiul este ilicit se sprijină pe anumite argumente, mai cu seamă pe cuvintele Domnului: „Pune-ţi sabia la locul ei, căci toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (Matei, 26, 52) sau „Să nu vă împotriviţi celui care vă face rău" (Matei, 5, 39). Alt argument: Biserica refuză să-i înmormânteze ecleziastic pe cei morţi în turniruri, în care se desfăşoară exerciţii războinice. Dar, împotriva acestor argumente, îl putem pomeni, scrie Sfântul Toma, pe Sfântul Augustin care, sprijinindu-se pe

un pasaj din Evanghelie, susţine că nu li se cere în niciun chip soldaţilor să părăsească armata. Concluzia Sfântului Toma d'Aquino: „Războiul declarat pentru apărarea statului şi pentru binele comun de către cel însărcinat cu apărarea unei ţări, dacă este purtat pentru o cauză dreaptă, nu este nicidecum un păcat; în lipsa acestor condiţii însă, ar fi ilicit". Concluzia aceasta exclude, aşadar, din războaiele drepte pe cele care ar fi declanşate de o persoană privată, însă ea rezervă dreptul de a se folosi de „sabia materială" celor care trebuie să apere „interesul public". Pentru a porni războiul mai trebuie şi o „cauză dreaptă", fapt care impune ca aceia care sunt atacaţi să fi comis o „nedreptate". Şi, în sfârşit, războiul trebuie să răspundă unei intenţii drepte şi Sfântul Toma dă un nou citat din Augustin (citate din numeroase opere ale acestuia găsindu-se pe parcursul întregii argumentări): „Adevăraţii slujitori ai lui Dumnezeu socotesc drepte războaiele care nu sunt purtate nici din ambiţii, nici din cruzime, ci din dragoste de pace şi pentru reprimarea celor răi şi ajutorarea celor buni". În felul acesta, un război declarat de o autoritate legitimă, care ar corespunde unei cauze drepte, ar fi, totuşi, ilicit dacă ar fi purtat de *libido dominandi**, voinţa de a domina. Pentru a refuta argumentele precise, invocate împotriva liceităţii războaielor, Sfântul Toma, citându-l în continuare pe Sfântul Augustin, susţine îndeosebi că persoana privată sau publică ce ridică sabia sprijinindu-se pe autoritatea Fiului lui Dumnezeu „foloseşte desigur sabia", totuşi nu el este cel care „se serveşte de ea". În felul acesta soldatul, care se supune unui ordin al statului, sau suveranul, care ascultă de o poruncă a Bisericii, nu se află vinovat de sentinţa lui Hristos: „Pune-ţi sabia la locul ei, căci cine scoate sabia, de sabie va pieri", căci el foloseşte sabia care i-a fost dată, în oarecare măsură, pentru a-l sluji pe altul. Cel de al doilea argument, al neîmpotrivirii la rău, este pe de-a-ntregul respins – tot printr-o referire la Sfântul Augustin – prin afirmaţia că trebuie să ştii să pedepseşti, cu „o blândă severitate", pe recalcitranţii cărora li se ia „spre binele lor puterea de a face rău". „Nepedepsirea" păcătoşilor, spune Sfântul Augustin, este un lucru rău, căci ea întăreşte în ei reaua-voinţă „ca un duşman lăuntric". Aşadar recurgerea la violenţă este îndreptăţită de forţa răului din inima omului. Sfântul Toma mai spune că scopul războiului poate fi căutarea păcii şi că exerciţiile de antrenament în vederea războiului sunt acceptabile dacă nu duc la pierderea de vieţi omeneşti.

Pe acest temei Sfântul Toma va răspunde da, un da condiţional, asemenea celui pe care l-a dat întrebării despre războaiele drepte, la întrebarea: Este oare îngăduit clericilor şi episcopilor să pornească războaie? Prelaţii şi clericii au dreptul să se împotrivească „nu numai lupilor care sugrumă din punct de vedere spiritual turma, ci şi răpitorilor şi tiranilor care o rănesc materialiceşte" şi ei trebuie să se împotrivească, nicidecum materialiceşte, ci cu armele lor (rugăciuni, excomunicări etc.). Nu le este îngăduit să ia parte nemijlocit la luptă, nu atât din pricina păcatului comis, ci deoarece lucrul acesta nu se potriveşte cu „condiţia" lor. Însă statutul lor le permite să-i atâţe pe alţii să poarte război, când acesta este drept. În ordinea meritelor, este mai merituos să nu ia parte la un război drept, chiar dacă lucrul acesta este meritoriu pentru alţii, tot aşa cum este mai meritoriu pentru cei

care au făcut jurământ de feciorie să nu împlinească actul conjugal, chiar dacă lucrul acesta este merituos pentru ceilalți.

Chiar dacă teoria senzualității lui Luther* diferă mult de cea a Sfântului Toma, deorece el nu crede că viața conjugală te poate împiedica să fii preot, chestiunea participării clericilor la luptă își pierde la el mult din sens, deoarece tinde să reducă diferența dintre credincioși și preoți, care se deosebesc nu atât printr-o distanță ierarhică a cărei valoare ar fi dată de apropierea de Dumnezeu, cât mai cu seamă printr-o „funcție" sau o „vocație" (*Beruf*) aparte. Repede de tot mișcarea creată de denunțarea vehementă a „târfei babiloniene", Biserica catolică romană, l-a pus pe Luther în fața problemei războiului. În 1525 izbucnesc tulburări sociale și politice în anumite părți din estul Germaniei, în care revendicările sunt exprimate pe un ton profetic cu argumente și cuvinte din Biblie. Thomas Münzer este cel mai activ și celebru conducător al acestei revolte, cunoscută cu numele de Războiul țărănesc, chiar dacă au fost interesate și alte grupuri sociale. Sentința lui Luther este limpede, lipsită de echivoc și exprimată într-un limbaj deosebit de brutal: un război purtat împotriva unor autorități politice legale nu este niciodată drept. Bandele de țărani jefuitori trebuie nimicite prin forță, fără milă (însă Luther interzice executarea prizonierilor care s-au predat, fapt care îngreuiază așezarea chemărilor sale vehemente la represiune într-o genealogie a totalitarismului). El stabilește o distincție între diferitele forme de violență și de nesupunere față de autoritate: cea a bandiților este, desigur, primejdioasă și condamnabilă, însă cea a rebelilor față de autoritatea statului este de un alt ordin, deoarece, dacă ar avea sorți de izbândă, pedepsirea bandiților ar deveni cu neputință. În felul acesta, Luther formulează, într-un mod normativ, ceea ce sociologul Max Weber va prezenta drept enunț neutru din punct de vedere axiologic (adică neutru cât privește valorile): statul care încearcă să monopolizeze folosirea violenței fizice pe un teritoriu dat. Din punctul lui Luther de vedere, războiul dus în 1525 de seniori împotriva răzvrătiților este drept, deoarece fără el statul ar dispărea și violența n-ar mai avea margini, în asemenea măsură încât umanitatea însăși ar putea pieri. Într-adevăr, antropologia lutheriană este pesimistă: oamenii sunt răi și trebuie limitate prin forță ravagiile pricinuite de răutatea lor. Tocmai de aceea reprimarea răzvrătiților trebuie să fie necruțătoare și corespunde unui „drept natural" al tuturor oamenilor, acela de a fi ocrotiți împotriva bandiților și a altor delincvenți de către o autoritate politică.

Șirul argumentelor care legitimează războaiele poate, așadar, părea deosebit de semnificativ pentru o doctrină sau pentru o ideologie dată. Este cazul respingerii de către Lenin a „pacifismului" în timpul Războiului din 1914. Din punctul lui de vedere, acest război imperialist ar trebui să fie transformat în război civil împotriva formelor de guvernământ burgheze: „O clasă asuprită, care nu s-ar strădui să învețe să folosească armele, să aibă arme, n-ar merita decât să fie tratată ca o sclavă" (*Opere*, volumul XXIII, p. 65). Și îi condamnă pe „preoții sociali și pe oportuniști" care, spre deosebire de revoluționari, nu vor să se gândească la necesitatea „războiului de clasă" pentru a înfăptui „un viitor strălucit". Războiul civil revoluționar pare a fi drept în sensul în care

este legitim pentru o clasă asuprită, inevitabil, deoarece clasele nu pot să nu lupte până la capăt pentru interesul lor, și echitabil în măsura în care aduce omenirii un bun nepreţuit. Raţionamentul liderului bolşevic (am putea însă găsi o structură asemănătoare în numeroase apeluri milenariste) are forma unui calcul dătător de nădejdi: prin natura sa, capitalismul înseamnă certitudinea unor noi războaie, a unei „catastrofe ce nu conteneşte", pe când războiul civil al proletariatului împotriva burgheziei ar avea drept rezultat sfârşitul catastrofelor şi o pace veşnică (deoarece cauza războaielor se află în împărţirea societăţii în clase, pe care comunismul la va desfiinţa şi odată cu ele şi statul). Câştigul (pacea veşnică, sfârşitul catastrofei ce nu conteneşte) este atât de mare, încât preţul ce trebuie plătit (un sfârşit plin de catastrofe) este neglijabil, aşa cum sunt durerile naşterii faţă de folosul adus de venirea pe lume a unui copil. Ne aflăm, aşadar, în faţa unui război absolut drept (acest absolut fiind indus de credinţa că, pentru omenire, comunismul va însemna pacea veşnică).

Celelalte războaie nu trebuie judecate toate în acelaşi fel, argumentează Lenin în ceea ce va servi drept sursă pentru retorica marxistă din secolul al XX-lea: el vrea să demonstreze că Războiul din 1914 nu poate fi socotit un război drept de către proletariatul vreunei ţări. Trebuie să deosebim trei perioade: 1) De la 1789 până la 1871, burghezia naţională este în plin avânt şi războaiele sunt expresia unor mişcări naţionale de masă, de luptă împotriva absolutismului şi a sistemelor feudale, pentru crearea statelor pe o bază naţională. 2) De la 1871 până la 1914, începe decăderea burgheziei: burghezia progresistă cedează pasul burgheziei reacţionare şi capitalismului financiar, în vreme ce proletariatul câştigă teren. 3) Începând din 1914, burghezia este faţă de proletariat aşa cum era feudalismul faţă de burghezie în perioada 1789–1871 şi trebuie reluată lozinca: „Muncitorii nu au patrie" („Sub un drapel străin", *Opere*, volumul XXI, pp. 133 şi urm.). Astfel, în 1870, Marx şi Engels socoteau pe bună dreptate războiul dus de Germania împotriva Franţei un război progresist şi drept atâta vreme cât nu devenise un război de jaf. Însă exemplul acesta este învechit şi, în 1914, nu mai este pertinent: războiul este imperialist. Muncitorii conştienţi trebuie să dorească înfrângerea propriei ţări. Analiza lui Lenin nu va avea niciun fel de impact pe moment (la conferinţele pe care le organizează la Zimmerwald în 1914 şi la Kienthal în 1915 vine puţină lume), însă, datorită efectelor cataclismice ale aşa-zisului Mare Război, comunismul va datora o parte din succesul său unei critici a războiului, în care el va apărea ca fiind pacifist, pe când, chiar Marx, Lenin şi urmaşii lor au ridicat în slăvi războiul civil de eliberare purtat de proletariat.

→ MAO ZEDONG; RĂZBOI; „RĂZBOIUL ESTE CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE".

Bibl.: Sfântul Toma d'Aquino, *Somme théologique*, IIa IIae, întrebarea 40, „De la guerre", art.1 şi 2 (reluat în D. Colas, *La Pensée politique*, Larousse, 1992).

Războiul celor două rase. Formulă care face trimitere la o dispută (numită uneori disputa dintre „romanişti şi germanişti") în legătură cu interpretarea istoriei Franţei, prezentată de unii ca o cucerire prin război a galilor de către

franci. Cei dintâi fiind strămoşii şerbilor, ceilalţi nobili.

ENCICL. În *Ce înseamnă starea a treia?** (1789), Sieyès preconiza să fie alungate „în pădurile Franconiei toate familiile care au nebunească pretenţie de a se trage din rasa învingătoare" (pp. 32–33). Cererea aceasta, ca şi întregul text, exprimă afirmarea completitudinii stării a treia şi respingerea tezei susţinute de Boulainvilliers şi urmaşii săi în secolul al XVIII-lea, care au întreţinut, din punct de vedere ideologic, reacţia nobiliară conform căreia şerbii şi starea a treia ar fi descendenţii galilor cuceriţi de franci, din care s-ar trage nobilimea. Disputa a luat naştere dintr-o ipoteză istorică ce a luat amploare din Renaştere până în secolul al XIX-lea, Michelet şi Renan (în *Ce este naţiunea?**) încercând să-i pună capăt. Michel Foucault* s-a interesat de ea într-o meditaţie genealogică despre putere, care înlesnea înţelegerea apariţiei rasismului şi a socialismului. Tot în această dispută s-a căutat o cale de a explica ideologiile coloniale din Franţa, precum şi analizele multiculturale şi din punct de vedere etnic ale societăţii franceze (Jean-Loup Amselle).

Deşi se sprijină pe izvoare medievale, interpretarea istoriei Franţei ca având-şi obârşia într-o cucerire germanică nu apare decât în vremea Renaşterii. Conform mitologiei dominante până atunci, francezii (şi monarhia lor) ar fi urmaşii troienilor scăpaţi din oraş în momentul cuceririi lui de către greci. Conduşi de regele Francus, fiul lui Priam, în Germania, ei au întemeiat mai apoi Franţa (cf. Colette Beaune). Acesta este subiectul *Franciadei* de Ronsard (1572) [a cărei prefaţă la o ediţie anterioară lasă să se înţeleagă că poate nici el nu dădea crezare acestei idei]. Dar chiar atunci când Ronsard îşi compunea lucrarea, o altă mitologie, într-o perspectivă unitară, cea a Franţei întemeiate cu contribuţia invadatorilor germanici, era formulată de Étienne Pasquier (1529–1615).

Pasquier consacră mai multe capitole de la începutul lucrării *Recherches de la France* (1560), făcând trimiteri la diferite izvoare, obârşiei naţiunii. Galia a fost cucerită de franci, întrucât toate lucrurile acestei lumi sunt orânduite de o „veşnică judecată a lui Dumnezeu", care dă naştere la alternanţe: Cezar cucereşte Galia, dar abia după aceea cucereşte Roma; tot aşa s-a întâmplat cu francii (care sunt din rasa germanilor) şi galii: „Galii au uzurpat mai întâi o parte din Germania. După care germanii ne-au plătit cu aceeaşi monedă odată cu venirea francilor" (volumul I, p. 284). După spusele lui Pasquier, există numeroase mărturii că „dintotdeauna francezii s-au împotrivit cu îndârjire invadării Galiei" şi asta în cadrul unei mişcări generale în care tot soiul de „naţiuni străine" au „îmbucătăţit statul Romei" (volumul I, pp. 186–287). Lui Clovis (numele francez al unui german numit Ludvin) „trebuie să-i atribuim adevărata pătrundere şi înaintare a francezilor în Galia". Din mulţimea de naţiuni din Germania, care au dezmembrat Imperiul roman, unele dintre ele au contribuit, în Franţa, în Spania şi în Anglia, la întemeierea unor monarhii „înfloritoare": popoarele acestea „brutale şi grosolane" s-au „altoit" din fericire pe naţiunile străine în care pătrunseseră şi s-au „şlefuit" (volumul I, p. 303). Aşadar, după părerea lui Pasquier, cuceritorul germanic s-a civilizat unindu-se cu naţiunea cucerită, rezultatul general fiind benefic.

Etienne Pasquier îl avusese (în 1546) profesor de drept pe François Hotman, un protestant care, ulterior (1573), a publicat *Franco-Gallia**, unul dintre pamfletele principale ale monarhomacilor*, care intenționează să întemeieze legitimitatea * monarhiei pe popor, teză care va fi reluată de unii catolici pentru a respinge, în numele presupusei catolicități esențiale a poporului francez, pretențiile unui protestant, Henric de Navara, viitorul rege Henric al IV-lea, care a suit pe tron. În *Traité des seigneuries*, în 1638, Loyseau scrie: „Când au cucerit Galia, francezii noștri, așa-i lucru sigur, s-au făcut stăpâni peste bunurile și oamenii acesteia". Galii șerbi și francii nobili, aceasta este teza brutală a lui Boulainvilliers. Acesta, însărcinat pe vremea lui Ludovic al XIV-lea să prezinte un raport despre starea regatului pornind de la relațiile dintre intendenți, a redactat, pe la 1700, o prefață cuprinzătoare – un text publicat în 1720 la Londra, care va fi urmat de alte câteva, dintre care unele publicate după moarte. După părerea lui Foucault, ținta atacurilor lui Boulainvilliers și a continuatorilor săi, a tuturor acestor „istorici legați de reacția nobiliară", va fi mecanismul „știință–putere" care, începând din secolul al XVII-lea, leagă aparatul administrativ de absolutismul monarhic" („Il faut defendre...", p. 113). În *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727), Boulainvilliers scria: „Sunt două rase de oameni în țară", teză aflată la antipozii celei a „altoiului" propusă de Pasquier.

În 1734, abatele Du Bos, în *Histoire critique de l'établissement de la monarchie*, îi răspunde lui Boulainvilliers susținând că nici supunerea galilor și nici cucerirea francilor nu avuseseră loc, ci că francii, aliați cu romanii, și-au păstrat în Galia majoritatea instituțiilor și au trecut drepturile principelui roman regelui franc. În felul acesta, disputa despre obârșia regatului, printr-o legitimare într-un trecut fie germanic, fie roman, ridică pe una împotriva celeilalte o aristocrație care vrea să-și păstreze prerogativele față de rege și o burghezie aliată cu regele care vor să i le micșoreze. Fapt formulat de Montesquieu în mod lapidar: „Domnul conte de Boulainvilliers și domnul abate Du Bos au construit fiecare un sistem, unul semănând cu o conjurație împotriva stării a treia, iar celălalt cu o conjurație împotriva nobilimii" (*Despre spiritul legilor**, cartea XXX, cap. 10). Montesquieu reia ideea cuceririi dar, dintr-o perspectivă comparativă, el subliniază că aceasta este mai puțin brutală în Europa temperată decât în Asia, unde a dat naștere despotismului oriental*. Și este potrivnic tezei lui Boulainvilliers: „Nu este adevărat, scrie el, că francii intrând în Galia au luat în stăpânire tot pământul țării ca să-și facă moșii" (cartea XXX, cap. 5). Robia este rezultatul unui proces lung și complex: au existat, desigur, revolte împotriva acestei cuceriri, iar învingătorii i-au luat în stăpânire pe cei învinși (cartea XXX, cap. 11). În plus, nu există două „națiuni", una a barbarilor, în care ar fi domnit libertatea și noblețea, și alta a popoarelor din Galia, în care ar fi domnit servitutea (cartea XXX, cap. 10). Asta în ceea ce îl privește pe Boulainvilliers. Dar Montesquieu îl critică și pe Du Bos, care susține că „în vremurile de început ale monarhiei noastre nu exista decât *o singură categorie de cetățeni în rândul francilor*" (cartea XXX, cap. 25, subliniat de noi): o teză pe care am putea-o găsi sub pana lui Sieyès sau a vreunui alt ideolog din 1789, care susțineau unitatea națiunii alcătuită din cetățeni din starea a

treia. Însă din punctul de vedere a lui Montesquieu ipoteza lui Du Bos este jignitoare la adresa „celor dintâi familii" regale, ale lui Chilperic, Pepin, Hugo Capet, adică merovingieni, carolingieni și capețieni (pe care Montesquieu le numește „rase", pe celelalte popoare considerându-le „națiuni"). În felul acesta Montesquieu respinge teoria fundamentală a lui Du Bos, aceea că „regii noștri, chemați de popor, n-au făcut decât să ia locul și să moștenească drepturile împăraților romani" (cartea XXX, cap. 24) și, atribuindu-și ipoteza cuceririi de către „barbari", el nu opune în mod radical două grupuri, cuceritori și cuceriți, stăpâni și supuși, într-un mod dualist, asemenea lui Boulainvilliers.

Dimpotrivă, pe de altă parte, abatele Mably, teoretician al abolirii proprietății private, susține că francii erau „un popor mândru, fără patrie, fără lege" (*Observations sur l'histoire de France,* 1765) care, după ce au invadat Galia, au ținut-o numai în jafuri și au lăsat cale liberă instalării unei monarhii absolutiste, a lui Hugo Capet, care i-a răsplătit cu moșii: monarhia absolută și sistemul feudal aristocratic sunt așadar interdependente. În felul acesta este deschisă calea lui Sieyès, a cărui teză principală din *Ce este starea a treia?* este aceea că „starea a treia este o națiune completă". Înțelegem faptul că unii istorici atribuie inventării în Franța a dicotomiei radicale a celor „două rase" ale lui Boulainvilliers și ale continuatorilor săi o importanță deosebită în originile Revoluției franceze deoarece, în momentul în care, în alte părți, vechile instituții își pierdeau din importanță, iar în Franța situația oamenilor de rând se îmbunătățise, ideologia aceasta, care contrazicea situația economică și socială, era „umilitoare": „reacția finală urma așadar să fie violentă" (Werner, *Histoire de France,* p. 46).

Sub Restaurație este reluată de către unii teoreticieni, precum contele de Montlosier, teza lui Boulainvilliers despre privilegiile aristocrației. Pentru acesta, revoluția înseamnă atingerea scopului întreprinderii regale de constituire a unei „clase" din cei învinși în timpul cuceririi france și aceasta în detrimentul nobililor învingători: din punctul lui de vedere, suveranitatea* poporului, afirmată de revoluție, este consecința politicii regale antinobiliare. Liberalii, prin Guizot, dau replica. Perspectiva acestuia este tributară schemei lui Boulainvilliers (războiul celor două rase), însă el propune o interpretare a istoriei în care lupta aceasta are un sfârșit: revoluția i se pare a fi consecința și sfârșitul necesar al unui vechi război: „franci și gali, seniori și țărani, nobili și plebei, cu toții, cu multă vreme înainte de revoluție [...] trăiau laolaltă în Franța, patria lor [...]. A fost nevoie de 13 veacuri pentru a topi în aceeași existență rasa cuceritoare și rasa cucerită, învingătorii și învinșii". Revoluția apare astfel ca efectul unei „lupte" ancestrale în care „vechiul popor învins" a devenit „poporul învingător" (*Des moyens de gouvernement et du ministère actuel,* 1820, citat după Waresquiel și Yver, p. 321). Istoricul Augustin Thierry, care își începe cariera în 1820 și ale cărui celebre *Récits des temps mérovingiens* datează din 1840, se opune și el, într-un fel asemănător, lui Montlosier, deoarece, chiar dacă adoptă viziunea unei lupte între cele două rase, război între grupări și principii antagoniste, revoluția i se pare a fi un moment de reconciliere și de unitate la sfârșitul unor frământări multiseculare. „Uriașă evoluție în urma

căreia au pierit de pe meleagurile unde ne ducem traiul toate inegalităţile izbitoare sau nelegitime, stăpânul şi sluga, învingătorul şi învinsul, seniorul şi robul pentru ca în cele din urmă să se ivească în locul lor un singur popor, aceeaşi lege pentru toţi, o naţiune liberă şi suverană." Aceasta este una din formulările pe care le găsim în *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état* (1850) [în *Oeuvres complètes*, volumul V, p., 8].

La această lucrare face referire explicită Marx într-o scrisoare către Engels din 22 iulie 1854, în care îl numeşte pe Augustin Thierry „părintele luptei de clasă în istoriografia franceză" (*Briefe*, volumul II, p. 46). Câţiva ani mai devreme arătase, într-o scrisoare către Wiedemeyer, din 5 martie 1852, că ceea ce constituia contribuţia lui specifică era teoria dictaturii proletariatului*, când de fapt el găsise teoria luptei de clasă în lucrările lui Thierry, Guizot, John Wade. Genealogia luptei de clasă trebuie, prin urmare, să-şi caute principiul în lupta raselor lui Boulainvilliers. În ceea ce-l priveşte, Foucault arată că Boulainvilliers, aşezând războiul înaintea politicii, ne duce cu gândul, privind lucrurile invers, la teza lui Clausewitz, conform căreia „războiul este continuarea politicii cu alte mijloace"*. Ipoteza noastră – că Lenin*, după Marx*, inversează formula lui Clausewitz – ar fi aşadar confirmată de genealogia refăcută de Foucault, care explică atât apropierea dintre socialism, comunism şi rasism, al cărei martor este antisemitismul* aşa-zis de stânga, cât şi, cu şi mai multă claritate, rolul esenţial al epurării* în totalitarism*.

→ *Ce este o naţiune?* Despotism oriental; *Franco-Gallia*; Stat- naţiune.

Bibl.: Amselle, J. L., *Vers une France multiculturelle*, Aubier, 1996; Beaune, C., *Naissance de la Nation France*, Gallimard, 1985; Furet, F. şi Ozouf, M., „Deux légitimations de la société française: Mably et Boulainvilliers", în *Annales ESC*, mai-iunie 1979, nr. 34 (3); Foucault, M., „Il faut défendre la société", *Cours au Collége de France, 1976*, Gallimard, 1997; Gauchet, M., „Lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry", în Nora, P., *Les Lieux de Mémoire*, vol. 2, *La Nation*, Gallimard, 1988; Marx, Engels, *Der Briefwechsel*, Mega, 1930, retipărită la München, 1983; Pasquier, E., *Les Recherches de la France*, Honoré Champion, 1996; Werner, K. F., *Histoire de France. Les Origines*, „Livre de poche", 1984; Waresquiel, E. de şi Yves, B., *Histoire de la Restauration, 1814–1830*, Perrin, 1996.

„Războiul este continuarea politicii cu alte mijloace". Formulă a lui Carl von Clausewitz (1780–1831), din lucrarea (postumă) *Despre război*.

ENCICL. Fraza lui Clausewitz, devenită atât de celebră, încât este denumită „formula", nu poate avea valoarea unei definiţii a războiului în general. Există societăţi pentru care războiul şi politica sunt unul şi acelaşi lucru şi societăţi care nu pot supravieţui fără să prădeze alte societăţi (anumite regate africane, de pildă), cât şi războaie a căror origine nu se află în politică (măcelărirea sarazinilor de către cruciaţi la Ierusalim se înscrie într-o logică religioasă a războiului sfânt, după cum arată Alphonse Dupront). Clausewitz însuşi a precizat şi a restrâns sensul formulei, astfel, într-o notă, el scrie că „războiul nu este nimic altceva decât urmarea politicii de stat cu alte mijloace"

(*Despre război*, p. 42). Prin modul său abstract de a gândi războiul, prin densitatea ei, formula lui Clauzewitz este în conformitate cu gândirea lui despre război, chiar atunci când *Despre război* capătă oarecum forma unui manual pentru militarii de profesie.

Gândirea lui Clausewitz a stârnit multe comentarii, de multe ori admirative la adresa elevației conceptuale, cum este cel al lui Raymond Aron, dar a prilejuit și adaptări, de către Lenin* și Mao Zedong* îndeosebi, despre care putem spune că îl citează, însă schimbând sensul. Chiar dacă formula este tot ceea ce reținem de cele mai multe ori din Clausewitz, gândirea lui despre război nu se reduce la o reflecție despre articulările între război și politică și, dintre toate modurile de lectură a lucrării *Despre război*, l-am putea alege pe acela în care opera se descifrează ca o sumă rezonabilă de învățăminte trase, din punctul de vedere al Prusiei, din războiele lui Bonaparte, Bonaparte „nemilosul", care a realizat „războiul real în desăvârșirea lui absolută" (cartea VII, cap. 2, p. 672), asemenea „zeului războiului" (cartea VII, cap. 3, p. 667). După părerea lui Clausewitz, fiecare epocă a cunoscut forme particulare de război: în secolul al XVIII-lea, în Europa, războaiele se reduceau tot mai mult la un conflict nu atât între state, cât între armate, aceste state în stat, și se căuta să se evite ca războaiele să pricinuiască vreun rău populației din țara dușmanului, fapt care ar fi fost socotit barbar. Elementul popular pe care îl socoteam atât de spectaculos, odinioară, la tătari, când hoardele care se uneau cuprindeau poporul întreg și aveau drept țintă supunerea dușmanului sau alungarea lui, dispăruseră cu totul. Căci în secolul al XVIII-lea războiul luase o formă limitată: o armată ocupă câteva provincii ale dușmanului, care, la rândul lui, ia în stăpânire unele fortărețe din tabăra adversă, lupta neangajându-se decât în ultimă instanță. În plus, războiul era circumscris în timp, ca și în spațiu: cu toții erau de acord ca trupa să fie încartiruită pe timp de iarnă.

Însă stilul acesta specific Austriei și Prusiei de a purta războiul s-a dovedit cu totul ineficace în fața Revoluției franceze. Într-adevăr, o „forță" la care nimeni nu se gândise până atunci își făcuse apariția în 1793: războiul redevenise treaba întregului popor, ceea ce făcuse ca „o întreagă națiune să intre în joc cu toată ponderea ei naturală" (cartea VII, cap. 3, p. 687). Și, tot așa cum Hegel crede că găsește în statul liberal de la începutul secolului al XIX-lea adevărul despre stat în general, Clausewitz socotește că războiul de la începutul secolului al XIX-lea, purtat pe culmi de Marte francez – un război „treabă a întregii națiuni" –, a dat în vileag „natura războiului" arătându-i adevărata față (*id.*, p. 688). Nu trebuie totuși să ne înșelăm în privința inovației militare propulsate de Revoluția franceză. Să nu uităm formula. Ea cere să căutăm în transformările politice motivele schimbărilor din conceptul despre război. Schimbările în stat, în „condiția poporului" au indus modificări în felul de a lupta. Eroarea politică a Austriei și Prusiei (care va fi corectată mai cu seamă de aceasta din urmă) a constat în neputința descifrării evenimentului și în folosirea vechilor mijloace împotriva unui alt gen de forțe și cu o putere de nestăvilit. Așadar, cei 20 de ani de succese militare ale Franței nu trebuie atribuiți forței militare (și geniului militar al lui Bonaparte), cât mai cu seamă

„politicilor greşite" ale guvernelor care i s-au împotrivit (*id.*, p. 709).

De aceea, chiar dacă lucrarea are de multe ori un conţinut referitor la arme şi la procedeele epocii (de pildă, printre multe altele, unele capitole consacrate fortăreţelor sau apărării în mlaştini [cartea VI, „Apărarea", cap. 10–11 şi 20], Clausewitz caută cu toate acestea să realizeze o „ elaborare filozofică a artei războiului" (*Despre război*, p., 44). Scopul urmărit este limpede indicat în prima carte a lucrării („Natura războiului"). El încearcă să desprindă o „esenţă a războiului". Esenţa aceasta este „duelul" în care „fiecare încearcă cu propria forţă fizică să-l supună pe celălalt voinţei sale; scopul său imediat constă în doborârea adversarului pentru a-l face incapabil să opună vreo rezistenţă". Putem sublinia că o asemenea definiţie ne-ar permite să facem deosebirea între război şi relaţia de supunere sau de autoritate* pe care o găsim în miezul definiţiei politice formulate de Max Weber, căci supunere înseamnă supunerea la un ordin şi nicidecum la o constrângere fizică; am mai putea spune că supunerea faţă de o putere politică (sau hierocratică) este un răspuns şi nicidecum o reacţie. Teoretizarea weberiană este, de altfel, prefigurată de Clausewitz. Într-adevăr, el defineşte războiul astfel: „războiul este, prin urmare, un act de voinţă menit să-l constrângă pe adversar să execute ceea ce vrem noi" şi adaugă că violenţa, adică violenţa fizică (căci nu există „violenţă morală în afara conceptelor de stat şi de lege"), este mijlocul „de a ne impune voinţa duşmanului". Scopul operaţiunilor de război constă în dezarmarea inamicului. În felul acesta teoria despre război a lui Clausewitz nu are nicio legătură cu războaiele civile religioase sau cu războaiele de distrugere sau exterminare, care nu aparţin vremii sale şi, evident, sunt războaie în care se înfruntă numai nişte luptători. Însă el mai observă că, dacă războaiele dintre naţiunile civilizate sunt mai puţin distrugătoare decât cele dintre naţiunile necivilizate (ceea ce înseamnă, de altfel, din partea sa, o prejudecată neîntemeiată), aceasta este o consecinţă a naturii relaţiilor mutuale dintre statele care stabilesc tipul de război. Din punct de vedere filozofic, cât priveşte conceptul său, războiul nu poate fi moderat (nu este decât întâmplător, printr-un concurs de împrejurări, prin efect conjunctural): violenţa dintre adversari nu poate avea limite. „Fiecare adversar îşi impune legea celuilalt, de unde rezultă o acţiune reciprocă ce, ca şi concept, trebuie să meargă până la capăt" (*Despre război*, p. 53). Progresul civilizaţiei nu poate avea, prin urmare, efecte moderatoare asupra avântului tehnicilor de război, aşa cum o dovedesc inventarea prafului de puşcă şi perfecţionarea armelor de foc (în războaiele napoleoniene artileria a jucat un rol hotărâtor).

Întrucât războiul este, prin natura sa, o acţiune reciprocă (nu există duel fără doi adversari), nimeni nu poate fi sigur că adversarul se va supune voinţei sale dacă acesta nu este „dezarmat sau înfrânt" (cei doi termeni sunt sinonimi).

Întrucât scopul războiului este dezarmarea adversarului, el nu poate înceta la jumătatea drumului: „Câtă vreme nu mi-am doborât adversarul, mă pot teme că o să mă doboare el pe mine. Eu nu-mi mai sunt mie stăpân, căci el îmi impune legea lui, aşa cum eu i-o impun pe a mea". Această reciprocitate a relaţiei de înfruntare, în care fiecare beligerant este stăpânul celuilalt, sugerează o apropiere între

gândirea lui Clausewitz şi cea a lui Hegel*. Fără să stabilim dinainte unele posibile similarităţi globale, trebuie să ne ferim să identificăm înfruntarea dual㠹 a adversarilor după generalul prusac cu dialectica stăpânului şi sclavului după filozof (*Fenomenologia spiritului*, „Conştiinţa de sine", IV, B, 3). La filozof, relaţia stăpân/sclav a apărut ca urmare a războiului (sclavul a preferat să-şi piardă libertatea decât să moară) şi satisfacerea dorinţei stăpânului de către sclav, prin mijlocirea muncii, îl transformă pe acesta în stăpânul stăpânului său. Or, reciprocitatea celor doi adversari ai lui Clausewitz nu este depăşită spre o altă relaţie, aşa cum este relaţia disimetrică dintre stăpân şi sclav la Hegel, ea nu întemeiază ceea ce am putea numi, împreună cu Rousseau, o „legătură socială*", ci are drept rezultat stabilirea, prin dezarmarea unuia dintre beligeranţi, a unui raport de forţe inegalitar. Într-un anume sens, dar nu în cel folosit de Clausewitz, vom putea aşadar spune că la el războiul este socotit chiar prin definiţie o strategie*, adică o acţiune după alta, dar care ţinteşte să îngrădească cu totul acţiunea celuilalt.

Totuşi, dacă este conceput ca un duel care tinde să meargă până la capăt, războiul real trebuie să se supună unor numeroase imperative, care împiedică, de pildă, ca toate forţele să fie mobilizate în acelaşi timp: firește, se pot mobiliza toate trupele, însă resursele care ţin de întregul teritoriu (fortăreţe, fluvii, locuitori etc.) nu pot face faţă şi, pe deasupra, fiecare beligerant depinde de felul în care cooperează aliaţii săi. Aşa că „războiul nu constă într-o acţiune fără durată": iată un aforism care ar părea scos din experienţa războaielor napoleoniene, în care situaţii aproape pierdute au putut fi răsturnate în favoarea celui învins în prima parte a războiului. Tocmai de aceea „decizia finală" într-un război nu este nicidecum ceva „absolut". Fapt ce ar putea fi ilustrat de Prusia, care a ştiut să folosească timpul în favoarea ei pentru a-şi reface puterea militară după Pacea de la Tilsit, exemplu pe care îl va folosi Lenin încercând să justifice, în primăvara lui 1918, Pacea de la Brest-Litovsk cu sloganul: „Să pierzi din teritoriu ca să câştigi timp". Războiul nu este o stare tensionată care să se destindă dintr-odată: el desfăşoară forţe care trebuie să înfrângă nişte rezistenţe în ritmul unei „pulsaţii" în care violenţa se extinde destul de multă vreme pentru a rămâne supusă „voinţei unei inteligenţe conducătoare" (cartea I, cap. 1).

Prin urmare, războiul depinde, în ciuda tendinţei lui conformă cu conceptul de a merge până la capăt, de nişte fenomene legate de „hazard" şi poate fi conceput ca un „calcul al probabilităţilor", care trebuie să ţină seama de circumstanţele date (printre care se pot număra informaţiile de care se dispune despre adversar). Din acest punct de vedere, se poate vorbi despre război ca despre un „joc" – care nu este, desigur, o distracţie, chiar dacă jocul despre care este vorba seamănă, spune Clausewitz, cu un joc de cărţi –, deoarece „elementul subiectiv" este „curajul": activităţile războiului se mişcă prin curaj, precum pasărea prin aer şi vaporul prin apă. Or, curajul, temeritatea, bravura, îndrăzneala sunt tendinţe ale sufletului care caută „întâmplarea" pe care se simt în stare să o înfrunte şi să o depăşească (aceştia sunt termenii folosiţi de Machiavelli în *Principele**, şi, transpunând cuvintele lui Clausewitz în gramatica politică a florentinului, am putea spune că *virtù* are nevoie de „noroc" ca să se

manifeste). Dar tot „virtuţile militare" sunt cele care fac cu putinţă compensarea a ceea ce este aleatoriu, fortuit. Raţionalitatea războiului include subiectivitatea militarilor ca unul din elementele care se combină cu elementele obiective.

Totuşi, dacă pasiunile omeneşti sunt o componentă a războiului, ele nu fac parte din principiul acestuia. „Războiul unei comunităţi – al unor naţiuni întregi şi mai cu seamă al unor naţiuni civilizate – se iveşte întotdeauna dintr-o situaţie politică şi nu rezultă decât dintr-un motiv politic. Iată de ce războiul este un act politic" (*Despre război*, cartea I, cap. 1, paragraful 23). Acest „motiv politic" al războiului nu este un „legiuitor despotic", deoarece în timpul războiului trebuie să te adaptezi, să faci faţă neprevăzutului, astfel încât „obiectivul politic" al războiului poate să se „transforme cu totul", altfel spus, un război poate începe cu un ţel politic bine determinat şi, datorită împrejurărilor, acesta se poate schimba. „Ne dăm aşadar seama că războiul nu este numai un act politic, ci şi un adevărat instrument politic, o continuare a relaţiilor politice, o înfăptuire a acestora cu alte mijloace" (*id.*, paragraful 24). Între război şi intenţia politică relaţia este de acelaşi tip ca şi între mijloc şi scop. Chiar dacă arta războiului poate cere existenţa unei compatibilităţi între ţelurile politice şi mijloace, ne putem închipui, de pildă, că un comandant militar poate socoti că îi este cu neputinţă să intre în capitala unei ţări şi că nu trebuie, prin urmare, să se fixeze ca scop politic schimbarea regimului, atâta doar că regula este invers, nu comandantul stabileşte scopul războiului, căci războiul este mijlocul politicii (în timpul războiului din Golf din 1991, Statele Unite şi aliaţii lor au renunţat să intre în Bagdad şi să-l alunge pe dictatorul Saddam Hussein deoarece se temeau de o divizare a Irakului, care, printre altele, ar fi întărit Iranul). Perechea mijloc/scop nu se poate suprapune fără riscul unei erori peste perechea război/politică, deoarece ne-am putea imagina o discontinuitate de la un termen la altul. Or, trecerea de la pace la război nu pune capăt relaţiilor politice dintre state, de aceea printre diferitele versiuni ale formulei o găsim şi pe aceasta: „războiul nu este nimic altceva decât continuarea unor relaţii politice cu ajutorul altor mijloace" (cartea VIII, cap., 6, B, p. 703). În felul acesta, ţelele politicii continuă să se tragă şi în vreme de război.

Pentru a susţine validitatea formulei, Clausewitz foloseşte o metaforă: „Este adevărat că războiul are gramatica lui, dar nu are o logică a lui" (*id.*). Să mai adăugăm că relaţiile dintre state sunt definite de o logică, unică şi politică, putându-se exprima în diferite limbaje, în cel al notelor diplomatice, cât şi în cel al războiului, care este un alt mod „de a scrie şi de a vorbi pentru a exprima" gândirea naţiunilor şi a guvernelor (*id.*). A da o bătălie sau a redacta nişte note sunt două forme ale politicii, ceea ce interzice ca un eveniment să fie judecat dintr-un unghi exclusiv militar.

Politica nu înseamnă pentru Clausewitz altceva decât acţiunea unui stat şi el consideră „politica inteligenţa statului personificat" (*id.*, paragraful 26). Datorită tocmai faptului că în esenţă este un mijloc al politicii, războiul cunoaşte un mare număr de variante. Însă analitica războiului descompune conceptul în trei aspecte: războiul este legat de o pornire naturală oarbă, violenţa originară păstrată în popor, apoi de jocul probabilităţilor, care face din el un element al sufletului,

care are legătură cu comandamentul operaţiunilor şi al trupelor şi, în sfârşit, ca mijloc al politicii, face parte din ordinul „intelecţiei pure". Importanţa „urii" localizate în popor, joc al întâmplării pe care trebuie să ştie să-l gireze statul major, determinarea prin politică a finalităţii războiului: trilogia aceasta, care corespunde categoriilor ce permit descrierea războaielor din timpul Revoluţiei franceze şi al Imperiului, reglementează teoretizarea războiului. Pentru a scoate mai bine în evidenţă specificitatea războiului modern, Clausewitz prezintă mai multe variante. Astfel el deosebeşte, în sânul diferitelor feluri de luptă, „războiul poporului" care a apărut în Europa civilizată în secolul al XIX-lea, fiind ilustrat în războiul din Rusia împotriva invaziei franceze şi în *Landsturm* (literal, „furtună pe pământ"), în Germania; cea mai bună formă a sa sunt detaşamentele mici, care nu au eficacitate decât dacă războiul a fost purtat în interiorul ţării (Napoleon la Moscova), dacă teatrul operaţiunilor se întinde peste o mare parte a teritoriului (cazul campaniei din Rusia) şi dacă o singură catastrofă nu este de ajuns pentru a hotărî soarta războiului (căderea Moscovei nu determină sfârşitul războiului, pe când căderea Parisului, în 1815, 1870 sau 1940, aduce cu ea sfârşitul războiului şi căderea regimului politic). Războiul poporului este mult uşurat dacă ţara este divizată şi greu accesibilă, cu mlaştini, de pildă (cum este cazul unei bune părţi din Rusia albă sau Bielorusia), şi dacă această formă de război corespunde „caracterului naţional". Clausewitz arată totodată că înarmarea poporului în cadrul miliţiilor ţărăneşti nu este cu adevărat eficace decât dacă detaşamente mici sunt scoase din armată şi sunt folosite la potenţializarea forţelor „războiului popular" care atacă spatele inamicului şi sunt ca un soi de ceaţă care, câteodată, se condensează (partea a III-a, cap. 26, p. 555). Nu poate fi nicidecum vorba ca armata regulată să fie cuprinsă în logica a ceea ce se va numi o gherilă: armata regulată este instrumentul şi axa războiului.

Mao Zedong a scris numeroase texte militare, îndeosebi despre gherilă, dar nu putem fi siguri că conducătorul comunist chinez, care citează formula fără să dea numele autorului, l-a citit într-adevăr pe Clausewitz. A găsit-o pesemne în vreun text al lui Lenin, sau al altora, tradus din limba rusă în limba chineză. Cât priveşte pe Lenin, el l-a citit şi adnotat sumar pe Clausewitz. El afirmă, când îl pomeneşte pentru prima oară pe Clausewitz într-unul din textele sale din 1915, că gândirea acestuia s-a hrănit din gândirea lui Hegel şi, citând formula, adaugă: „Şi tot acesta a fost întotdeauna şi punctul de vedere al lui Marx şi Engels, care socoteau orice război ca o prelungire a politicii supraputerilor – şi a diferitelor clase din interiorul acestora – care erau la un moment dat interesate în război" (*Opere*, volumul XXI, p. 222). Lenin a reluat de mai multe ori formula parafrazând-o şi comentând-o: „tocmai politica dusă cu multă vreme înainte de război de către un stat anume, de către o clasă anume în sânul acestui stat este în mod inevitabil şi negreşit continuată de aceeaşi clasă, în timpul războiului nemodificând decât forma acţiunii" (*Opere*, volumul XXIV, p. 222). Deosebirea de Clausewitz este foarte mare: nu atât în ceea ce priveşte ideea unei continuităţi, cât în ce priveşte subiectul politicii. Generalul prusac înţelegea statul ca un tot, în vreme ce Lenin înţelegea astfel clasa. Clausewitz, în

termeni care amintesc *Filozofia dreptului** de Hegel, spune că politica „reprezintă comunitatea* întreagă" sau că ea este „reprezentanta intereselor față de alte state" *(Despre război*, p. 705). Or, după părerea lui Lenin, comunitatea nu există (sau numai în comunismul primitiv și în societatea socialistă), dar, în societatea capitalistă, nu există nimic altceva decât clase sociale cu interese antagoniste. El se folosește de Clausewitz în mod polemic. În contextul luptei, în care este ultraminoritar, împotriva celor pe care îi socotește „social-șovini", Lenin îi înfierează cu toată vigoarea pe cei care au adoptat teza apărării naționale, un punct de vedere patriotic (Plehanov, de pildă, menșevicii ruși precum și cea mai mare parte a social-democrației europene și a Internaționalei a II-a, cu foarte rare excepții, cum sunt Roza Luxemburg sau Karl Liebknecht). Afirmația că războiul continuă politica și că logica politicii este lupta de clasă permite să susții că cei care au adoptat lozinca „apărării patriei" au trecut de partea burgheziei, că sunt, prin urmare, niște trădători. Or, universul politic al lui Clausewitz era cel al statului-națiune* și al naționalismului, așa cum l-a implantat Revoluția franceză în toată Europa*. Însă pentru Lenin, în 1914, faza aceasta a istoriei este depășită. Războiul din 1914 nu se poate compara cu războaiele din secolul al XIX-lea european (războiul prusaco-austriac din 1866 sau franco-prusac din 1870). Este vorba despre un război „imperialist" și proletarii nu trebuie să-și susțină guvernul, ci mai degrabă să lupte pentru a transforma războiul din afară în război civil împotriva propriului guvern. Căci, din punctul lui Lenin de vedere, în clipa în care capitalismul ajunge în ultimul stadiu, imperialismul, nu mai există război extern drept, iar războiul civil al proletariatului împotriva burgheziei capătă deplină legitimitate. Lenin urmează linia formulei folosite de Marx* și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* în 1848, conform căreia în „societatea civilă* modernă" s-ar desfășura un „război civil mocnit". Viziunea unei societăți burgheze, care trece printr-o perioadă de antagonism de clasă radical, modifică cele două perechi noționale prieten/dușman* și război intern/război extern: prietenul nu se află dincolo de hotare, în acest dincolo în care fiecare clasă își găsește, dimpotrivă, aliații și încearcă să se extindă (de unde și lozinca: „Proletari din toate țările uniți-vă!", care este un răspuns la internaționalizarea burgheziei). Astfel, din punctul lui Lenin de vedere, s-ar zice că războiul din 1914 este un război civil nelegitim în care proletarii (înșelați de fracțiunile corupte din clasa lor, social-democrații de tipul Marcel Cachin sau Kautsky) se ucid între ei, în vreme ce războiul civil din Rusia este un fel de război extern în care proletariatul se luptă cu un dușman într-atât de ostil și diferit încât devine un grup ce trebuie exterminat. Sprijinul primit din străinătate de burghezia rusă și de apărătorii autocrației, albii, scoate în evidență faptul că sunt în afara poporului, adică a proletariatului, adică a partidului bolșevic.

Țelul politicii este prin urmare războiul civil: deopotrivă scopul pe care trebuie să-l atingă și locul unde ajunge în mod necesar. Numai în anumite împrejurări, cu totul excepționale, lupta de clasă n-ar putea continua cu un război între clase, astfel încât formula s-ar rescrie: „războiul civil fățiș este continuarea războiului civil mocnit cu alte mijloace". Și, în loc să spunem, precum Clausewitz, că războiul

foloseşte o altă gramatică, dar ţine de aceeaşi logică cu politica, ar trebui, în sensul celor afirmate de Lenin, să spunem că politica ţine de aceeaşi logică cu războiul, adică are drept scop distrugerea unui duşman.

Formula, citată de vreo 12 ori de Lenin (*Opere*, îndeosebi volumul XXI, p. 314; XXIII, p. 87; XXIV, p. 216, p. 408; XXV, p. 28), este de mult mai puţine ori citată de Mao Zedong (*Scrieri militare*, p. 259). Asemenea liderului bolşevic, doctrinarul chinez socoteşte violenţa organizată scopul politicii: „sarcina principală şi forma cea mai înaltă a revoluţiei o constituie cucerirea puterii prin luptă armată, adică rezolvarea acestei probleme prin război" (*Scrieri militare*, p. 309). Acesta este înţelesul formulelor lui Mao Zedong care, după părerea lui, sunt nişte parafrazări ale formulei lui Clausewitz (ceea ce acesta n-ar fi admis): „puterea se află în vârful puştii" sau „forma principală a luptei este războiul şi forma principală a organizării, armata" (*id.*, p. 311). Urmarea este că războiul capătă un alt scop decât cel definit de Clausewitz. Nu este vorba să obţii o victorie ca să înfăptuieşti un ţel politic, ci să elimini duşmanul. Pe de altă parte, Mao Zedong insistă necontenit asupra necesităţii adaptării formelor luptei armate la specificitatea situaţiei şi asupra rolului pe care trebuie să-l joace analiza politică în domeniul militar. Astfel, din caracterizarea războiului împotriva Japoniei ca „un război pe viaţă şi pe moarte între China semicolonială şi semifeudală şi Japonia imperialistă" decurge natura războiului: va fi un „război de durată". China, ţară slab pregătită, nu poate învinge repede prima putere a Orientului, însă ea este foarte întinsă, pe când Japonia este relativ mică. Şi Mao Zedong arată, de pildă, avantajul pe care îl reprezintă pentru China posibilitatea de a fi fracţionată (despărţirea Shanghaiului de restul Chinei nu este la fel de dezastruoasă cum ar fi despărţirea New Yorkului de restul Statelor Unite, *id.*, p. 219). Posibilitatea războiului de partizani depinde şi ea de condiţii politice: acesta n-ar fi cu putinţă fără armata roşie şi partidul comunist (*id.*, p. 172). Oricare ar fi rolul acordat de conducătorul chinez partizanilor, el nu şi-i poate închipui despărţiţi de armata regulată sau de controlul partidului. Partidul trebuie să organizeze poporul şi să înroleze oameni în armată. Într-un text intitulat *Eliminarea concepţiilor greşite din partid* (1929), Mao afirmă că „activitatea militară" nu este decât unul dintre „mijloacele necesare pentru îndeplinirea sarcinilor politice" (*Scrieri militare*, p. 56). Dacă „puterea se află în vârful puştii", atunci „partidul este cel care ţine puşca". Întâietatea politicii faţă de război înseamnă atât pentru Mao, cât şi pentru Lenin, întâietatea partidului, a organizării şi a strategiei sale. Or, politica nu poate merge decât până la capăt deoarece scopul ei este instaurarea dictaturii partidului unic (care poate fi în mod special prezentat, la Mao Zedong, drept „democraţie"). Ducerea până la capăt a luptei, adică dezarmarea în totalitate a adversarului, era la Clausewitz de ordin militar şi nu se înfăptuia în mod necesar în războaie reale. Pentru Lenin şi urmaşii săi, războiul şi violenţa sunt mijloacele unei politici care vizează în ea însăşi absolutul, adică eliminarea inamicului, a elementelor nocive societăţii. În acest sens, citarea formulei lui Clausewitz de către Lenin sau Mao Zedong ascunde deosebirea felului lor de a concepe politica de felul în care o concepea autorul lucrării *Despre război*.

→ PRIETEN/DUŞMAN; SCHMITT.

Bibl.: Clausewitz, C. von, *De la Guerre*, Ed. de Minuit, 1955; Aron, R., *Penser la guerre*, 2 volume, Gallimard, 1976; Dupront, A., *Du sacre. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, 1987; Lenin, *Oeuvres*, 47 volume, Paris–Moscova; Mao Zedong, *Écrits militaires*, Ed. de Beijing.

Reprezentare. Ceea ce se arată; ceea ce înlocuieşte ceva sau pe cineva pe lângă altcineva sau care îi poate ţine locul.

ENCICL. Unii vorbesc despre criza reprezentării în Franţa la mijlocul anilor 1990: dacă îi adunăm pe cei neînscrişi pe listele electorale, pe cei care se abţin şi pe cei care votează pentru partide care pun în cauză valoarea reprezentării, ei reprezintă (însă aceştia sunt tocmai cei care fie refuză reprezentarea, fie fac opinie separată) partidul (fictiv) cel mai important, relativ, al populaţiei. Am putea spune acelaşi lucru despre Statele Unite. Şi se pare că în statul* modern rolul reprezentării scade. Preşedintele republicii şi primul-ministru par că îşi extind rolul executiv, iar că parlamentul şi-l reduce: sondajele de opinie şi dezbaterile în faţa camerelor de luat vederi sau negocierile între executiv şi grupurile de presiune în lumina proiectoarelor par că structurează tot mai mult viaţa politică în defavoarea parlamentului, asemenea unor partide politice. Istoria reprezentării în Franţa, din clipa în care Mirabeau a făcut în 1789 ca termenul să fie adoptat şi de când Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului a fost votată de „reprezentanţii poporului francez, constituiţi în Adunare Naţională", până la agitaţia antiparlamentară din anii 1880, din perioada dintre cele două războaie sau a extremei drepte din anii 1980–1990, s-ar putea analiza în funcţie de cele trei mecanisme desprinse de Bernard Manin, care sunt aceleaşi în Europa şi în America de Nord: parlamentarism, democraţie a partidelor, democraţie a publicului, o distincţie pertinentă, arătându-se în acelaşi timp diversitatea metodelor şi instituţiilor în care se aplică reprezentarea ideilor şi/sau a intereselor.

Dar, chiar dacă ideea de reprezentare este de cele mai multe ori asociată cu ideea unei forme particulare de democraţie*, democraţia reprezentativă, opusă sau combinată cu democraţia directă, noţiunea este validă şi în alte tipuri de regim politic. Un suveran* sau unele autorităţi politice* în anumite regimuri monarhice sau în altele pot fi considerate (în termeni sociologici, am zice mai degrabă: izbutesc cu succes să se facă recunoscute) ca reprezentanţi ai unei autorităţi superioare. În regimurile cezaro-papiste, suveranii politici se prezintă ca suverani religioşi şi îşi organizează reprezentarea divină (în Bizanţ, de pildă). Monarhiile de drept divin din Vechiul Regim ar ţine de o legitimitate care vine direct de la Dumnezeu (şi nu de la papă), pe care ele l-ar reprezenta pe pământ (aceasta este, de pildă, teza lui Burke despre suveranul englez, *Cugetări despre Revoluţia franceză**). Aici, reprezentantul este socotit abilitat şi învestit, fie deoarece tradiţia a fost respectată, fie deoarece are charismă; dar charisma poate depinde de funcţie, ca în cazul taumaturgiei regilor Franţei. Purtătorii de charismă, a căror personalitate excepţională poartă semnul unei alegeri (de către un zeu, o putere cosmică), se impun prin simpla lor autoritate: numai că suveranul charismatic trebuie, măcar din când în când, să facă dovada calităţilor sale excepţionale şi să le mobilizeze pentru a-şi asigura puterea,

asemenea acelui rege din Maroc, de la începutul secolului al XX-lea, despre care Clifford Geertz povesteşte în ce fel trupul mort i-a fost plimbat pentru a putea asigura în continuare unitatea regatului. Şi, în zilele noastre, televiziunea, într-o dezlănţuire nemaivăzută de antropomorfizare a puterii, garantează existenţa sau supravieţuirea celor aleşi prin sufragiu universal: bolnav, Boris Elţin continuă să fie preşedinte, sub forma unei icoane televizate, aproape mute şi clătinându-se, din noiembrie 1996 până în martie 1997, când starea sănătăţii i s-a restabilit. În felul acesta, imaginea ţine loc de prezenţă.

Anumite forme ale politicii fac ca reprezentarea să aibă un rol şi mai însemnat, în sensul punerii în scenă, astfel Clifford Geertz a desemnat statul în Bali, în secolul al XIX-lea, ca fiind un „stat-teatru" şi am putea face unele apropieri cu reprezentarea puterii regale în timpul monarhiilor Vechiului Regim. Dar, în sânul lor, au ieşit la iveală forme de reprezentare ale societăţii civile: stările generale în Franţa, în vreme ce în Marea Britanie unii socotesc că instituţiile politice reprezentative (într-o iluzie retrospectivă) încep odată cu Marea Cartă*, care recunoaşte baronilor dreptul de a controla ridicarea impozitelor. În acest tip de sistem, reprezentantul îl reprezintă pe reprezentat înaintea monarhului. Această noţiune a unei a treia persoane, căreia reprezentantul delegat i se adresează în numele reprezentatului, dispare în politica modernă în care reprezentanţii, legitimi, ţin locul celor reprezentaţi.

Reprezentarea, ca substituţie plenară, se desfăşoară atunci când sistemele politice devin prea vaste pentru a permite democraţia directă şi când oamenii nu se mai implică total şi în permanenţă în sfera publică. Acesta este argumentul lui Benjamin Constant, după părerea căruia idealurile lui Rousseau din *Despre contractul social** sunt arhaice. După părerea lui Rousseau, între popor şi legiuitor trebuie să existe o coincidenţă: cei reprezentaţi în sistemele în care există un parlament, ca în Anglia, sunt un fel de sclavi ai reprezentanţilor. Critica aceasta întemeiază o întreagă tradiţie de respingere a democraţiei reprezentative. La Sartre, de pildă, cu strigătul său de ostilitate, în rezonanţa ideologică din 1968: „Alegerile, capcane pentru tâmpiţi", publicat, în momentul legislativelor din 1973, într-un număr din *Temps modernes*, în care se mai putea citi, sub un titlu elocvent, că „Opinia publică nu există" de Pierre Bourdieu. Acesta făcuse mai înainte elogiul „democraţiei" trăite de kabili, care se bazează pe „intensitatea sentimentelor comunitare" şi în care „voinţa particulară este imediat şi în mod spontan conformă cu voinţa generală" (*Sociologie de l'Algérie*, p. 25). După părerea lui Sartre, alegerea este o alienare* în care fiecare subiect, serializat de cabina de vot şi de secretul votului, trebuie să renunţe la propria specificitate în schimbul unei identităţi abstracte, pe care o împarte cu toţi ceilalţi alegători. Critica aceasta, chiar dacă împarte anumite puncte cu unele curente reacţionare sau contrarevoluţionare, ostile omului abstract, produs al drepturilor omului, nu poate fi confundată cu ele. Ea nu ajunge la propuneri de camere corporatiste (care ar reprezenta interesele pe care sistemele parlamentare clasice le-ar oculta) sau la numirea unui şef care ar avea intuiţia dorinţei maselor, ci la speranţa unei democraţii imediate, a cărei cea mai înaltă formă se află, fără îndoială, în procesele revoluţionare sau în

momentele de descalificare a instituţiilor tradiţionale (precum Comuna din Paris sau, într-un mod reprezentat şi teatralizat, mai 1968).

Mai mult decât oricine, Marx a instruit critica statului reprezentativ (în *Chestiunea evreiască*, de pildă). El pune în cauză nu numai o deformare a celui reprezentat de către reprezentant sau un risc de trădare, ci mai degrabă respinge reprezentarea ca atare, într-o mişcare de condamnare a medierii. Critica pe care o face ideologiei, ca falsă conştiinţă, susţine că este o „fantasmagorie", o reprezentare a lumii pe dos, nu întâmplător, ci tocmai datorită faptului că este o reprezentare: dispozitivul „camerei obscure" procură un model de ideologie care arată că reprezentarea este întotdeauna o fantasmagorie (*Ideologia germană*), instituţionalizată în statul reprezentativ, iluzia „interesului general", a falsului universal, care ar face ca toţi cetăţenii să fie egali în libertate şi fraternitate, îngăduie menţinerea unei lumi care are nevoie de iluzii. Însă politica nu este numai o minciună înălţată deasupra societăţii civile*, asemenea unui „cer" deasupra „pământului", aşa cum născocesc religiile. Ca instituţie, ea este o ameninţare a cărei periculozitate se arată odată cu reprimarea insurecţiei muncitoreşti din iunie 1848 şi a Comunei din Paris în 1871. Statul reprezentativ este masca aparatului de represiune al burgheziei împotriva proletariatului. Singurul regim bun ar fi, prin urmare, lipsa oricărui registru politic în viaţa socială şi individuală.

Făcând elogiul Comunei, Marx declară, într-una dintre cele mai clare exprimări a unei respingeri a reprezentării şi a alegerii, care începe cu Rousseau, ajungând până la Sartre sau Bourdieu: „În loc să hotărască, o dată la trei sau şase ani, care membru al clasei conducătoare trebuia să «reprezinte» (*vertreten*) şi să calce în picioare (*zertreten*) poporul în parlament, sufragiul universal ar trebui să slujească poporului constituit în comune, aşa cum sufragiul individual serveşte oricărui patron în căutare de muncitori, de controlori şi de contabili pentru afacerile sale" (*Războiul civil în Franţa, 1871*, p. 43). Şi, după părerea lui Marx, abolirea reprezentării de tip parlamentar permite Comunei să existe ca „adevărată reprezentare (*die wahre Vertreterin*) a tuturor elementelor sănătoase din societatea franceză şi, prin urmare, adevărata guvernare naţională" (*id.*, p. 49). Cu logica lui reprezentativă, parlamentul este prins şi el, odată cu desfiinţarea armatei permanente şi înlocuirea ei cu poporul înarmat, în mişcarea de dărâmare a „statului parazit" (*id.*, p. 44) care distruge aparatul de stat bonapartist burghez şi instaurează o formă embrionară a dictaturii proletariatului*, democraţia directă a poporului înarmat.

Acesta este modelul explicit al lui Lenin din vara anului 1917, când scrie *Statul şi Revoluţia**: toată puterea sovietelor şi insurecţie pentru a lua puterea. Ostilitatea lui faţă de reprezentare este legată de o concepţie despre putere* în mod evident energetică. Politica* este o artă a raportului de forţe, aceasta este concluzia pe care a tras-o din experienţele revoluţionare din secolul al XIX-lea şi din situaţia Rusiei. De aceea, tot ceea ce capătă în politică forma unei „puneri în scenă" este denunţat ca „vodevil". Contrastul radical între neputinţa politică a mic-burghezilor şi forţa politică revoluţionară a partidului este construit printr-un şir de opoziţii binare: strigăt/lozincă, minciună/adevăr, zgomot/linişte, sentiment/raţiune, punere

în scenă/desfăşurare de forţe, cuvinte/fapte, alegere/insurecţie, isterie/ acţiune. De o parte Hamlet, de cealaltă batalioanele de fier ale proletariatului. Partidul nu acţionează în numele proletariatului, ci el constituie proletariatul şi lupta de clasă, astfel încât Lenin poate să scrie ecuaţia: partidul bolşevic = puterea sovietelor = poporul sovietic. În felul acesta forţa înseamnă eliminarea reprezentării şi, îndată ce există, forţa se află în acţiune împotriva altei forţe, şi, dacă aceasta nu există, trebuie făcut în aşa fel încât să se nască prin organizarea partidului revoluţionar.

Cu multă vreme înainte, aşadar, ca mijloacele de comunicare în masă şi punerea în cauză a societăţii spectacolului să capete amploare, unii critici ai reprezentării au asociat respingerea figurării cu cea a autorităţilor politice. Un moment cheie îl constituie episodul iconoclaştilor apăruţi pe urmele lui Luther* şi împotriva cărora acesta s-a ridicat pentru a apăra legitimitatea (absolută) a autorităţii politice şi pe cea (relativă) a imaginilor. Global, putem spune că acceptarea medierii politice şi figurarea în pictură merg mână în mână. Mai puţin radicală însă decât condamnarea principiului oricărei reprezentări de către fanatism*, care este o formă de iconoclastie politică, este critica reprezentării politice pe motivul infidelităţii reprezentantului faţă de cel reprezentat. În felul acesta, modul de scrutin majoritar pe circumscripţii este pus în cauză, oferindu-se o primă, în număr de locuri, partidului majoritar, având în vedere procentajul de voturi obţinut. Însă niciun mod de scrutin, nici măcar cel proporţional, nu dă o împărţire exactă în număr de locuri faţă de voturi. Pe de altă parte, parlamentele dau o imagine deformată a compoziţiei sociale, economice, culturale, religioase a ţării: mai mulţi avocaţi în Satele Unite printre reprezentanţi, şi mai puţine femei, şi în Franţa mai mulţi profesori, când stânga este la putere şi mai mulţi medici, când dreapta este la putere, şi tot mereu mai puţine femei. Totuşi concepţia despre democraţie a lui Schumpeter, ca o concurenţă tranşată prin alegeri între state majore, şi toate analizele alegerii ca procedură de dezbatere care nu poate pretinde că oglindeşte voinţa generală, ci face să se ivească o alegere reversibilă, fac ca aceste observaţii să fie puţin pertinente.

Dar o confuzie este, mai cu seamă, evidentă. Se spune despre un eşantion că este „reprezentativ" dacă are aceleaşi caracteristici cu populaţia totală pe care vrem să o studiem (de pildă, acelaşi procentaj de femei şi de bărbaţi şi cei cu vârste între 18–25 de ani). Această formă de reprezentare în care se aşteaptă ca reprezentantul să fie o copie a celui reprezentat poate fi numită „mimetică" (Ankersmit). Însă trebuie oare ca reprezentarea politică să aibă drept model exactitatea, asemănarea? Reprezentării mimetice i se opune reprezentarea „estetică". Pertinenţa estetică nu se află în proprietăţile de asemănare: altfel niciun baston cu coamă nu ar putea fi luat drept un cal (după o analiză clasică a lui Ernest Gombrich). Oare politica nu trebuie să fie şi ea concepută în alţi termeni decât cei imitativi? Însă parlamentul nu poate fi reprezentativ din punct de vedere politic, adică împărţit în curente politice, decât renunţând să fie un microcosmos al societăţii: el exprimă ciocniri de opinii şi nu oglindeşte categorii socio-profesionale, etnice, demografice, sexuale.

Teoria politică modernă este tributară unei metafizici a Fiinţei ca prezenţă, unei

ontologii a autenticităţii ca iminentă, care fie condamnă reprezentarea, fie nu o acceptă decât ca reproducere mimetică şi care se combină deseori cu o concepţie despre putere ca raport de forţe. Or, democraţia reprezentativă nu se poate afirma decât criticând teoria mimetică a reprezentării şi teoria energetică a puterii.

Bibl.: Ankersmit, F. R., *Aesthetic Polics. The Political Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, 1996; Bourdieu, P., *Sociologie de l'Algérie*, PUF, 1958; „L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps modernes*, nr. 318, ianuarie 1973 (reluată cu modificări în *Questions de sociologie*, Ed. de Minuit, 1980); Gombrich, E., *Meditation on a Hobby Horse. An Other Essay on the Theory of Art*, Phaidon, 1994; Manin, B., *Principes du gouvernement représentatif*, „Champs", Flammarion, 1996; Marx, *La Guerre civile en France. 1871* (1971), „Editions sociales", 1953; Sartre, „Elections pièges à cons" (1973), în *Situations*, X, Gallimard, 1976.

reprimare/refulare. Neputinţa unei pulsiuni de a se satisface sau de a se exprima.

ENCICL. Opoziţia dintre cele două noţiuni se află în centrul dezbaterilor despre interpretarea societăţii în perspectivă freudiană. Cei care, asemenea lui Wilhelm Reich sau Herbert Marcuse, analizează ce se întâmplă cu pulsiunea (şi îndeosebi cu pulsiunea sexuală, libidoul) în termeni de reprimare sunt de părere că o limitare a obstacolelor puse de educaţie în calea satisfacerii dorinţei sexuale, precum şi lupta împotriva suprareprimării, i-ar putea scăpa pe subiecţi de simptomul nevrozei. Chiar Freud insista asupra rolului educaţiei şi a unei mai bune gestiuni a sexualităţii: dacă „masturbarea excesivă" sau *coitus interruptus* (una din tehnicile contraceptive înainte de apariţia pilulei) provoacă neurastenie şi angoasă, putem în schimb nădăjdui să scăpăm de aceste simptome printr-o viaţă sexuală mai bine îndrumată („Sexualitatea în etiologia nevrozelor"). Dar, chiar dacă Freud nu a renunţat la această teoretizare din 1898, ea nu mai are aceeaşi însemnătate în opera sa, în care apar tot mai mult importanţa fantasmelor endogene şi teza (pesimistă) că sexualitatea poartă în ea însăşi un principiu de insatisfacţie, legat de angoasa castrării. Astfel, cazul micuţului Hans (1909) arată că fobia severă de care suferă acest copil nu se datorează unei greşite strategii educative, ci însăşi structurii sexualităţii omeneşti şi a inconştientului. Tocmai de aceea, Freud ajunge să afirme (1937) că atât educaţia cât şi psihanaliza şi guvernarea erau „cu neputinţă": „Piatra castrării" nu poate fi spartă. Pulsiunea sexuală poartă în ea însăşi o imposibilitate: copilul nu se va întoarce la sânul mamei, mama nu-şi va căpăta înapoi produsul.

Refularea nu este un accident care ar putea fi corectat printr-o igienă mai bună, o mai bună organizare socială, ci este conţinută de pulsiune: pulsiunea erotică şi pulsiunea morţii, Eros şi Thanatos nu pot fi despărţiţi. Prin urmare, speranţa într-o societate mai bună nu poate fi decât limitată. Iar încercările de a împărtăşi punctul de vedere al lui Marx şi Freud ca teoreticieni ai oprimării dorinţei prin obligaţia de a munci şi prin controlul social al pulsiunilor nu se pot sprijini pe teoria analitică fără a-i aduce numeroase amputări. Infirmând părerea obişnuită, Lacan a susţinut întâietatea limbajului faţă de inconştient şi de existenţa

instituţiilor, îndeosebi a familiei*. „Oare de ce familia, se întreabă el, societatea însăşi n-ar fi o creaţie care să se edifice din refulare? Nimic mai puţin adevărat, dar ar fi cu putinţă întrucât inconştientul ex-sistă, se motivează din structură, din limbaj" (*Télévision*, p. 48).
→ FAMILIE; UCIDEREA TATĂLUI.

Bibl.: Freud, „La sexualité dans l'étiologie des nevroses" (1898), în *Résultats, idées, problème*, I, PUF, 1984; „Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (Le petit Hans)", în *Cinq Psychanalyses*, PUF; „Analyse avec fin et analyse sans fin" (1937), în *Rèsultats, idées, problème*, II, PUF, 1985; Lacan, J., *Télévision*, Ed. du Seuil, 1973; Marcuse, H., *Eros et Civilisation*, Ed. de Minuit; Reich, W., *La Lutte sexuelle des jeunes*, Maspero, 1972.

Republica. Dialogul lui Platon, al cărui titlu grecesc *Politeia* poate fi tradus şi prin „constituţie", poartă subtitlul *Despre dreptate*, poate din pricina unei tradiţii.

ENCICL. Teoria politică apare aici în mod indirect: cetatea este folosită ca un model analogic pentru suflet. Întinderea mai mare îngăduie să descoperi mai lesne ce înseamnă dreptatea pentru sufletul individual. La început, textul este structurat în dialoguri aporetice, în care o întrebare duce la un impas (*aporia*, în limba greacă). Thrasymachos susţine cu înverşunare că „nedreptatea este mai puternică, mai potrivită omului liber şi stăpânului decât dreptatea [...], dreptatea nu este altceva decât folosul celui mai puternic" (I, 334c). După părerea lui, numai cei care nu pot comite o nedreptate îndrăgesc dreptatea, care reprezintă o valoare doar pentru slăbănog (I, 359a). Pentru a arăta că dreptatea este un bun, va fi necesară o descifrare trecând de la literele mici (individul) la literele mari (cetatea) [II, 368d şi e], însă cetatea va părea ea însăşi un individ. Itinerarul urmat de Socrate şi de interlocutorii săi va determina punerea de întrebări despre părţile constitutive ale cetăţii, despre funcţiile şi reglementarea lor, despre dezordinea care o poate afecta.

Socrate prezintă mai întâi o teorie genetică a societăţii, care o evocă pe cea din mitul lui Protagoras*: comunitatea omenească este întemeiată pe diviziunea muncii şi diversitatea meseriilor corespunde multiplelor nevoi şi neputinţei unui singur om de a le satisface (II, 369). Dacă socialitatea omenească se bazează pe necesara satisfacere a nevoilor, acestea nu sunt fixe şi nici limitate (o temă pe care o găsim tratată de nenumărate ori, de pildă, de Hegel în *Filozofia dreptului* sau de Marx în *Capitalul*). În cetate există „nevoi inutile" şi „imitaţii" (parfumurile, picturile), de aceea ea este nevoită să se extindă după o logică în care imperialismul înlocuieşte autarhia* (pe care Aristotel o socoteşte o trăsătură esenţială a cetăţii). Cetatea îşi depăşeşte hotarele cu gândul unor cuceriri războinice, care au nevoie

CETATEA IDEALĂ DUPĂ *REPUBLICA* DE PLATON

partea sufletului	virtutea	locul din corp	clasa	metafora	metalul
raţiune	înţelepciune	cap	regi-filozofi	păstori	aur
mânie	curaj	piept	războinici	câini	argint
dorinţă	cumpătare	pântec	producători	turmă	bronz, fier

de profesionişti ai violenţei. Aceşti „paznici" ai statului trebuie să facă obiectul unei selecţii (fapt care evocă *Constituţia Spartei**, aşa cum o înfăţişează Xenofon). Îndatoririle lor sunt cruciale, astfel încât educaţia lor, axată pe muzică şi gimnastică, trebuie să fie controlată de puterea publică. Aceasta, dată fiind funcţia ei, va fi exercitată de crema elitei, de cei mai buni din sânul elitei educate. Sunt descrise, de asemenea, trei funcţii: satisfacerea nevoilor, forţa fizică, conducerea, care alcătuiesc baza a trei caste, muncitorii, militarii, regii-filozofi, zugrăvite după modelul unei turme cu oi (producătorii), cu câini (militarii) şi cu ciobani (conducătorii). Această tripartiţie funcţională este socotită de Georges Dumézil tipică pentru indo-europeni.

Celor trei clase din cetate le corespund trei părţi ale sufletului: partea apetentă (*epithumia*); partea pasională (*thumos*); partea raţională (*logos*). Dreptatea domneşte în suflet atunci când există o integrare funcţională a celor trei părţi: raţiunea (care sălăşluieşte în cap) asistată de pasiune (în piept) veghează partea apetentă a sufletului (în pântec). În acelaşi fel, dreptatea în cetate presupune preeminenţa părţii raţionale. Dreptatea, atât în suflet cât şi în stat, presupune integrarea ierarhică a părţilor la porunca părţii care ştie ce este folositor fiecăreia şi comunităţii alcătuite de toate trei (IV, 442 b). Tocmai pentru a evita riscurile unei sciziuni, împărţirea aceasta a societăţii în trei grupe ar putea avea ca rezultat indispensabilitatea unui şir de dispozitive, de pildă paznicii şi războinicii vor trăi comunitar şi, îndeosebi, punerea în practică a unei integrări funcţionale în cadrul căreia o împărţire strictă a îndatoririlor va asigura coeziunea totului într-o unitate: trebuie ca fiecare să se achite, după cum îi este firea, de o singură sarcină ca să nu rişte să devină mai mulţi oameni, şi ca fiecare clasă-castă* să şi-o ducă la bun sfârşit pe a sa. În felul acesta, cetatea va fi una singură şi nu mai multe şi în ea va domni dreptatea (IV, 423d şi 434c). „Statul (*polis*) cel mai bine ocârmuit este cel care se apropie cel mai mult de modelul individului" (V, 462d). Avem aici cea mai pură formă a ceea ce Nietzsche va arăta a fi „socialism", Popper „totalitarism"* sau „holism", adică reducerea individului la rolul de organ folositor întregului, de instrument al totalităţii. Totuşi, natura de care vorbeşte aici Platon este un produs al educaţiei, fapt care nu ne îngăduie să asimilăm concepţia sa cu o teorie rasială, străină lumii sale, chiar dacă prevede un soi de biopolitică.

Unele aspecte ale cetăţii platoniciene au fost socotite scandaloase, îndeosebi „comunismul femeilor" şi al educării copiilor (Egidius din Roma*, printre mulţi alţii, îl critică în *Guvernarea regilor**): în casta paznicilor, femeile ar putea îndeplini aceleaşi funcţii ca şi bărbaţii şi „comunismul" paznicilor se va referi la familii. Avem, prin urmare, un mod de a funcţiona conform unui principiu comunitar pe clase de vârstă, în care se recurge la eugenism, la avort, la despărţirea copiilor de mama lor, fapt care realizează sub altă formă principiul fuziunii utilitare în cadrul grupului. Când este luată în considerare posibilitatea existenţei acestui stat ideal, Socrate răspunde afirmând că singura condiţie ar fi ca filozofii să devină regi (V, 473d). Faţă de forma ideală de guvernământ, el defineşte patru tipuri de constituţii cu lipsuri, conform unei taxinomii care nu este chiar cea din *Politicul** (cartea VIII, 544c). După o metaforă

clasică (o regăsim în *Politicul*), filozoful ar fi un pilot a cărui competenţă se întemeiază pe cunoaşterea adevărului, fapt care are drept consecinţă descrierea procesului prin care filozoful s-a format. Alegoria peşterii arată itinerarul ascendent al filozofului, care se îndepărtează de lumea iluziei spre lumină. Ieşit din peşteră, el descoperă originea umbrelor vizibile pe peretele acesteia: nişte obiecte luminate de un foc îşi proiectează umbrele. În felul acesta, filozoful accede la inteligibil şi descoperă Ideea binelui (VII, 526e). Aşa cum a notat Jacques Brunschwig, deosebirea între îndatoririle gestionării cetăţii, care cer prezenţa filozofului în fruntea statului, şi ascensiunea lui spirituală către lumina adevărului este deosebit de mare.

Interpretările *Republicii* sunt nenumărate. Să le reţinem pe cele care aparţin lui Aristotel, Nietzsche, Durkheim, Russell şi Popper.

Aristotel* socoteşte modelul constituţional al lui Platon contradictoriu, deoarece împarte „masa locuitorilor în două": de o parte ţăranii şi războinicii şi de cealaltă „instanţa deliberativă şi suverană a cetăţii". Pe de altă parte, Aristotel socoteşte că, dacă într-o comunitate politică anumite lucruri trebuie să fie folosite în comun (teritoriul, cetatea însăşi), el se împotriveşte ca această comunitate să se extindă asupra femeilor, copiilor, proprietăţilor. Din punctul lui de vedere, unitatea cetăţii nu este valoarea cea mai importantă şi este de părere că cetatea lui Platon este ca o muzică pe o singură notă. Or, însăşi natura „societăţii civile" cuprinde o pluralitate. Lipsită de pluralitate, cetatea revine la starea de familie, apoi la cea de individ. Coeziunea cetăţii nu trebuie căutată într-o unitate care să reducă diferenţele: ea se întemeiază pe izonomie* (*Politica*, cartea II, cap. 2) şi pe existenţa unei pluralităţi de „asociaţii", dintre care „societatea civilă" este un fel de asociaţie a asociaţiilor (*Etica nicomahică*, cartea VIII, cap. 9).

Nietzsche*, printr-un anacronism deliberat, îi reproşează lui Platon că este „bătrânul socialist tipic", deoarece reduce individul la „rolul de organ al întregului" (*Omenesc, prea omenesc*, paragraful 452). El îi condamnă deopotrivă pe Bismarck şi pe socialiştii germani, care nu sunt în stare să scoată la lumină o societate nouă şi care vor să întărească statul.

Durkheim (într-un curs din 1895–1896, publicat după moartea lui de M. Mauss) nu este de acord ca Platon să fie etichetat drept „socialist", deoarece el îl socoteşte tipul „comunistului": acesta are tendinţa să scoată viaţa industrială în afara statului, în vreme ce socialismul tinde să alipească funcţiile industriale de stat. Dacă pentru Aristotel, Nietzsche şi mai târziu Popper Cetatea platoniciană este prea organică, după părerea lui Durkheim ea nu este îndeajuns.

Invitat în Rusia sovietică, în lunile mai şi iunie ale anului 1920, în speranţa, care s-a dovedit neîntemeiată, că va deveni unul din propovăduitorii ei, Bertrand Russell (mare admirator al lui Aristotel) a folosit modelul platonician pentru a explica sistemul bolşevic: în frunte o aristocraţie de filozofi-regi adepţi ai unui dogmatism fanatic, care se sprijină pe aparate represive pentru a impune producătorilor o ordine socială, care se supune unui plan de ansamblu (*Practica şi teoria bolşevismului*). După părerea lui Popper (în *Societatea deschisă şi duşmanii ei**), Platon a pus o întrebare nepotrivită: Ce este cetatea dreaptă? Trebuie să renunţi la întrebări despre esenţe ca să te întrebi în

ce fel se poate îmbunătăți statul existent. Și nu trebuie să încerci să construiești cea mai bună societate cu putință, ci societatea în care cantitatea de rău este cea mai mică posibil (aceasta este varianta popperiană a utilitarismului). Caracterul global al teoriei lui Platon permite apropierea ei de marxism, care nu este esențialist, ci istoricist, un alt aspect al aceleiași credințe: esențe sau legi ale istoriei, Platon și Marx* sunt teoreticieni holiști adepți ai „societății închise", care anihilează individul.

Critica pertinenței acestor interpretări ar putea avea două puncte de sprijin: Platon nu înfățișează Cetatea ideală din *Republica* ca pe un model programatic: dacă se poate vorbi de utopie, atunci nu este o utopie sortită mobilizării, ci, mai degrabă, așa cum susține Kant (în *Critica rațiunii pure*), o ideea regulatoare. Și Platon, prin alegoria peșterii, pune deasupra cetății o deschidere către bine.

→ CLASIFICAREA REGIMURILOR POLITICE; TRIFUNCȚIONALITATE.

Bibl.: Goldschmidt, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, 1970.

republică. Din latinescul *res publica*, „lucru public", sinonim pentru cetate; fie regim constituțional (în opoziție cu despotism), fie regim în care suveranitatea aparține poporului (în opoziție cu monarhia).

ENCICL. Termenul republică este o traducere a cuvântului grecesc *politeia**, care este titlul lucrării lui Platon *Republica** și al *Politicii** lui Aristotel*. Într-o cetate, „lucrul public" este ceea ce se pune în comun, în mijlocul spațiului public, pentru a fi pus în discuție, în opoziție cu ceea ce este privat sau secret. La Cicero* *respublica* se stabilește prin înțelegere și pace. Reluând această definiție, Augustin* este de părere că republica nu poate exista decât în cetatea lui Dumnezeu, al cărei „întemeietor și conducător" este Hristos (*Cetatea lui Dumnezeu**, II, 21).

Rousseau numește republică orice stat care se conduce după legi, oricare ar fi forma lui de administrare; „orice guvernare legitimă este republicană" (*Despre contractul social**, cartea II, 6). Kant* opune republica, în care puterea executivă și puterea legislativă sunt separate, despotismului*, în care acestea se confundă. După părerea lui, republica este o formă de guvernare, în vreme ce democrația este o formă de suveranitate în care toți membrii societății exercită suveranitatea, prin urmare democrația* este în mod necesar despotică: întrucât nu admite principiul reprezentării*, puterea executivă și puterea legislativă sunt confundate, pe când republica este singura formă de guvernământ în care drepturile supusului sunt respectate.

→ MONARHIE; OPINIE PUBLICĂ.

revizionism. Faptul de a pune din nou în cauză o doctrină sau o teorie.

ENCICL. Termenul a fost folosit în contexte cu totul diferite. În sânul marxismului, acțiunea lui Eduard Bernstein (1850–1932), una dintre figurile de seamă ale social-democrației germane, a primit din partea marxiștilor care se prezentau drept ortodocși, precum Karl Kautsky, calificativul de revizionist. Bernstein era de părere că natura luptei de clasă se schimbase după Marx*: capitalismul nu mai era amenințat de o ascuțire a luptei de clasă, ci se constata persistența clasei de mijloc (a cărei dispariție Marx o anunțase în *Manifestul Partidului Comunist*);

trecerea la socialism nu se efectuează printr-o ruptură și o fază de dictatură a proletariatului*, ci printr-o tranziție pașnică. Henri de Man (1883–1953) a continuat acțiunea lui Bernstein, punând în lumină dimensiunea umanistă a marxismului, pe care o regăsim la Jaurès și Leon Blum, după părerea cărora „socialismul este, așadar, o morală și aproape o religie cât și o doctrină" (*Pour être socialiste*, 1919). Adoptarea de către Partidul socialist german în 1959, la Congresul de la Bad-Godesborg, a unui program social-democrat marchează victoria postumă a revizionismului lui Bernstein. Calificativul, a cărui acceptare este peiorativă pentru cei care se consideră a fi marxiști revoluționari, a fost folosit de comuniștii chinezi în timpul conflictului ideologic cu comuniștii ruși: Hruşciov este socotit „revizionist modern" deoarece propovăduiește „coexistența pașnică". În timpul „revoluției culturale proletare", calificativul a fost aplicat adversarilor lui Mao Zedong, îndeosebi președintelui Republicii chineze, Liu Shaoqi.

Termenul a fost folosit prin anii 1960 de către intelectualii marxiști polonezi care se împotriveau marxismului stalinist.

Eticheta de revizionist este revendicată și de unii istorici, îndeosebi americani, care își propun să conteste sau să infirme o teză în general admisă de către comunitatea științifică: în felul acesta sunt desemnați cei care au contestat paradigma totalitarismului* în istoria sovietică (insistând, de pildă, asupra importanței conflictelor legate de procesul de modernizare din sânul societății și al partidului comunist sovietic).

Ideologii care au încercat să acrediteze ideea că nazismul nu organizase genocidul evreilor trebuie calificați mai degrabă drept revizioniști, fapt care le-ar conferi, pe nedrept, statutul de istorici.

Bibl.: Bernstein, E., *Les Présupposés du socialisme* (1899), Le Seuil, 1974; Rovan, *Histoire de la social-démocratie allemande*, Le Seuil, 1978; Vidal-Naquet, P., *Les Assassins de la mémoire*, La Découverte, 1987.

revoluție. Transformare deliberată, accelerată, violentă și radicală a unei societăți.

ENCICL. „Revoluție" înseamnă repetare într-un fenomen ciclic, precum revoluția planetelor în jurul Soarelui. O revoluție în sens politic, social, economic este o modificare de ansamblu a unui sistem care, dacă este fără întoarcere, este cel puțin o răsturnare, lumea pe dos, ca să reluăm titlul unei lucrări clasice despre schimbările sociale. Conceptul de revoluție (în ciuda „revoluției pașnice" din anii 1860–1870 în Québec) este legat de acela de violență: „Revoluția nu este un dineu de gală" (Mao Zedong).

Termenul „revoluție", din cauza Revoluției engleze din 1666, a Revoluției americane din 1776, a Revoluției franceze din 1789, apoi a celor din 1830 și din 1848, este asociat cu ideea unui progres, a unei victorii asupra trecutului. Revoluția este obiectivul mișcărilor comuniste din țările industrializate și din colonii, în care capătă forma unui amestec între revoluție socială și luptă pentru independență. Însă ancorarea termenului în vocabularul stângii și existența unei contrarevoluții vădit de dreapta nu ne fac să uităm că pot exista revoluționari conservatori: de altfel, unul dintre curentele ideologice care a contribuit la formarea nazismului se prezintă ca o „revoluție conservatoare". În anumite momente, acesta pune accentul pe dimensiunea revoluționară pentru a

seduce clientela de extremă stângă, dar şi din pricina credinţei anumitor ideologi în originalitatea radicală a mişcării.

De altfel, contrarevoluţia poate căpăta diferite forme, împotrivindu-se obiectivelor revoluţiei sau criticând principiul oricărei revoluţii; acest tip de discurs se poate analiza, în termeni weberieni, ca apărarea legitimităţii tradiţionale într-o perioadă de criză în care se iveşte o nouă legitimitate. În momentul Revoluţiei din 1848, Donoso Cortés afirmă: „Germenul revoluţiei nu este mizeria; germenul revoluţiilor se află în poftele mulţimii surescitate de tribunii care o exploatează în folosul lor, de la Adam, cel dintâi răzvrătit, până la Proudhon, cel de pe urmă nelegiuit, aceasta este formula tuturor revoluţiilor" (I, 317). Însă respingerea revoluţiei poate fi inspirată şi de alte ideologii decât de stilul teologico-politic al extremistului spaniol. Astfel, din perspectiva lui Popper*, proiectul revoluţionar ţine de o ideologie utopică de transformare a societăţii, care vrea să procedeze global, în vreme ce metoda corectă a schimbării sociale este cea a încercărilor şi a erorilor; în acelaşi sens, Hayek* critică constructivismul care concepe societatea ca o organizare rezultând dintr-un plan, pe când ea ar fi o ordine spontană.

→ *Ce este starea a treia?*; Dictatura proletariatului; *Societatea deschisă şi duşmanii ei.*

Rousseau (Jean-Jacques). Scriitor francez (1712–1778).

→ Comert; Contract; *Despre contractul social*; *Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni*; Hume.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

S

Schmitt (Carl). Filozof politic german, catolic, conservator (1888–1985).

ENCICL. Elev al lui Max Weber, profesor la universitate, era deja una din figurile cele mai cunoscute din universitatea germană şi autor al unor lucrări importante atunci când intră în rândurile partidului nazist, la începutul anilor 1930, al cărui membru va rămâne până în 1945. Încetează orice activitate publică în 1936. Judecat în 1945, face obiectul unei decizii de neurmărire. Catolic, crede că toate conceptele politice s-au ivit din concepte teologice. Definiţiile pe care le dă suveranităţii* ca decizie* sau discriminării prieten/duşman* ca definind politica au devenit adevărate mize în dezbaterile politice contemporane. Faptul că cel care l-a făcut cunoscut în Franţa, Julien Freund, a făcut parte din rezistenţa autentică, precum şi publicarea uneia dintre cărţile sale într-o colecţie condusă de Raymond Aron nu sunt îndeajuns pentru a înlătura ambiguităţile legate de opera sa. Tăcerea pe care o păstrează în legătură cu trecutul nazist, ca şi cea a lui Heidegger*, nu pare deloc explicabilă. În anii 1970 a făcut parte, împreună cu alţi autori, dintre reprezentanţii „noii drepte", o mişcare ale cărei doctrine de menţinere a diferenţelor culturale şi refuzul corcirilor sunt o versiune modernizată a teoriilor rasiste din secolul al XIX-lea. Lucrările lui sunt citite (Olivier Béaud, Pasquale Pasquino) şi scot la iveală însemnătatea conceptualizării sale, îndeosebi constituţională.
→ MARE.

Bibl.: Schmitt, C., *Théorie de la constitution,* traducere din limba germană de L. Deroche, prefaţă de O. Béaud, PUF, 1989; *Parlementarisme et démocratie* (1923–1932), traducere din limba germană de J.-L. Schlegel, prefaţă de Pasquale Pasquino, Le Seuil, 1988.

sionism. Ideologie care propovăduieşte întoarcerea evreilor în Israel şi crearea unui stat evreu.

ENCICL. În decembrie 1665, un prieten al lui Spinoza, Henri Oldenburg, care trăia la Londra, i-a scris filozofului că auzise vorbindu-se despre „întoarcerea în patrie a israeliţilor răspândiţi în lume de

mai bine de două mii de ani" şi l-a întrebat ce ştiau despre aceasta evreii din Amsterdam. Oldenburg spune că, dacă vestea s-ar dovedi a fi adevărată, ea ar avea un efect răscolitor în lumea întreagă. Scrisoarea aceasta exprima curiozitatea în legătură cu ivirea unui presupus Mesia, Sabbatai Tsevi din Smirna, într-o atmosferă milenaristă şi mistică ce avea ecouri în toate comunităţile evreieşti, inclusiv în cea din Amsterdam în care, de pildă, negustori care se aflau în Levant cu treburi le scriau copiilor să-şi vândă bunurile şi să plece la Ierusalim. Sabbatai Tsevi, supus al sultanului, a trebuit să se convertească la islam. Nu găsim niciun ecou direct al acestor evenimente la Spinoza.

După cinci ani, în 1670, Spinoza, care fusese excomunicat din sinagoga portugheză de la Amsterdam, publica *Tratatul teologico-politic* în care analiza rolul lui Moise de conducător al unui popor şi respingea noţiunea de popor ales (tot aşa cum critica credinţa în minuni), ceea ce submina orice ordine politică autoritară, precum şi legitimarea dominaţiilor religioase, atât a papei cât şi a lui Mahomed. Spinoza închipuia o cetate în care fiecare să-şi poată practica propriul cult, în vreme ce o religie civilă ar asigura coeziunea necesară vieţii în cetate. Aici evreii ar fi, ca şi celelalte grupuri religioase, cetăţeni ai unei cetăţi condusă de legi comune tuturor. În aceeaşi ordine de idei, îl putem pomeni pe abatele Gregoire, care a susţinut în timpul Revoluţiei franceze emanciparea evreilor (precum şi a negrilor din Africa şi a sclavilor antilezi). Viziunea unei unităţi politice în care diversitatea poate fi respectată într-un spirit de toleranţă îi aparţine lui Hegel: el este de părere că societatea civilă modernă poate cuprinde în sânul său o comunitate care se socoteşte ea însăşi străină. Marx se situează pe o poziţie radical opusă: cetăţenia nu este din punctul lui de vedere o categorie pertinentă, iar emanciparea politică a evreilor doar o iluzie: „emanciparea politică faţă de religie face să subziste religia, chiar dacă nu una privilegiată. Contradicţia în care se află adeptul unei anumite religii cu condiţia sa de cetăţean* (*Staatbürger*) nu este decât o parte din contradicţia universală profană dintre statul politic şi societatea civilă (*bürgerliche Gesellschaft*). Forma desăvârşită a statului creştin este statul care se recunoaşte ca stat şi face abstracţie de religia membrilor săi. Emanciparea statului faţă de religie nu înseamnă emanciparea omului faţă de religie [...]. Noi le spunem [evreilor]: deoarece voi puteţi fi emancipaţi din punct de vedere politic fără să vă desprindeţi cu totul şi fără contradicţii de iudaism, emanciparea politică nu înseamnă o emancipare omenească" (*Chestiunea evreiască*, p. 95). Reflecţia polemică a lui Marx despre iudaism îl face să susţină că eliberarea politică este iluzorie deoarece nu te eliberează de iluzia religioasă. În mod explicit (*id.*, p. 95), trebuie renunţat le teoria hegeliană a diferenţierii şi unităţii societăţii civile şi a statului, care ar permite menţinerea inegalităţilor, a proprietăţii, a „deosebirilor de fapt", care există în societatea civilă datorită ficţiunii universalităţii statului. Şi, după părerea lui Marx, evreul este burghezul desăvârşit, deoarece pentru el „cult profan" înseamnă „trafic", iar „Dumnezeul lui profan" este banul. O organizare a societăţii care ar suprima condiţiile traficului ar avea drept rezultat şi dispariţia religiei: revoluţia societăţii civile va duce la un ateism absolut: sfârşitul alienării datorită

banului, politicii, religiei. În spiritul unor asemenea analize, unii socialişti vor refuza să acorde chestiunii evreieşti un alt statut decât acela de chestiune în întregime condiţionată de structura de clasă şi tot în acest spirit se explică refuzul lor (sau ezitarea) de a socoti antisemitismul* o problemă importantă (acesta a fost cazul lui Jaurès sau al lui Guesde în timpul afacerii Dreyfus, însă Léon Blum şi SFIO au susţinut neabătut statul Israel).

Astfel, Hegel rezolvă chestiunea evreiască în cadrul drepturilor omului, Marx respinge drepturile omului deoarece datorită lor nu se poate depăşi religia, politica şi iudaismul. La rândul lui, Fichte a denunţat drepturile omului şi ale cetăţeanului deoarece evreii beneficiau de ele, ceea ce le sporea puterea (aceasta avea să fie şi atitudinea lui Maurras). În 1793, el îi acuză pe evrei că sunt un stat în stat, „fanatici" în ura pe care o poartă celorlalţi şi, deşi spunea că trebuie socotiţi fiinţe omeneşti, el afirmă că „dacă este vorba să li se dea drepturi civile, în ceea ce mă priveşte nu văd niciun alt mijloc decât să li se taie tuturor capul într-o noapte frumoasă şi să li se pună în loc un altul în care să nu existe nicio idee evreiască" (*Puncte de vedere privind Revoluţia franceză*). Joseph Barni, primul traducător sistematic al lui Kant în Franţa, a tradus în 1859 textul lui Fichte delimitându-se de acesta în prefaţă, socotind că nu li se poate reproşa evreilor faptul că formează un stat în stat, deoarece sunt constrânşi la asta, nefiind trataţi ca cetăţeni. Acuzaţia este în orice caz repetitivă în repertoriul antiiudaismului şi al antisemitismului.

Ea explică, în parte, succesul ideologiei sioniste. Afacerea Dreyfus în Franţa, pogromurile în Imperiul rus (precum cel de la Chişinău din 1903, în Moldova) au pus în lumină vehemenţa şi violenţa antisemitismului european, indiferent de regimul politic. Asher Ginzberg (1856– 1927) (mai târziu şi-a schimbat numele în Ahad Ha-Am) a intrat la Odessa în rândurile unei asociaţii sioniste create la Katowice în 1884 şi, în urma unor călătorii în Palestina în 1891 şi 1893, a susţinut, în unele articole, că aceasta nu trebuia să fie pentru evrei doar o consolare ci un „centru naţional spiritual" şi a dat un nou impuls propagandei în favoarea sionismului. Însă figura cea mai cunoscută a sionismului, Theodor Herzl, s-a născut în celălalt mare imperiu multinaţional, cel austro-ungar, un laborator intelectual de soluţii pentru chestiunea naţionalităţilor. Şederea în Franţa şi învăţămintele trase din Afacerea Dreyfus îl determină să elaboreze teoria unei soluţii naţionale teritoriale a chestiunii evreieşti. În 1897, în cadrul unui Congres la Basel, este creată Organizaţia sionistă mondială. Datorită conjuncturii politice mondiale, proiectul elaborat de aceasta avea ezitări în privinţa locului de implantare a unui stat evreiesc, iar Herzl a încercat să obţină sprijin din partea unor şefi de stat. Începutul realizării politice a sionismului se schiţează pe fondul dislocării Imperiului otoman şi al declaraţiei Balfour din 1917 (Herzl murise în 1904): scrisoarea secretarului din ministerul Afacerilor Externe britanice, Balfour, către lordul Rothschild (destinată Federaţiei sioniste britanice) din 2 noiembrie 1917 recunoştea Palestina drept „vatra naţională" (*national home*) a evreilor şi admitea legitimitatea mişcării sioniste în a reprezenta năzuinţele evreilor.

Încă de la început, ideologia şi mişcarea sioniste erau scindate în tendinţe diverse,

de la sioniști socialiști până la mișcări esențialmente naționaliste sau religioase, mișcarea aceasta fiind obiectul unor critici variate, mai cu seamă în organizații sau curente de gândire favorabile fie luptei sociale, fie asimilării. În sânul Imperiului rus, în care trăiește cel mai mare număr de evrei, într-o zonă de domiciliu obligatoriu care se întinde în general de la Marea Neagră până la Marea Baltică, de la Odessa până la Vilnius, Bund (Liga muncitorilor revoluționari din Polonia, Rusia și Lituania), născut chiar înaintea Partidului muncitoresc social-democrat rus, în 1887, este ostil sionismului, fiind el însuși violent atacat de bolșevici, care sunt atât împotriva sioniștilor, cât și a celor care vor să declare specificitatea muncitorilor evrei în sânul mișcării revoluționare. Pogromurile care au loc după Revoluția din 1905, chiar dacă schimbă atitudinea extremei stângi față de legitimitatea unei mișcări revoluționare evreiești, nu pun totuși capăt voinței acesteia de a înfăptui o „fuziune" (acesta este cuvântul folosit de Lenin) a evreilor cu celelalte națiuni.

Nazismul arată că o astfel de asimilare nu constituie o protecție împotriva persecuțiilor și dă o nouă vigoare proiectului unui stat teritorial, care ar fi un adăpost. Dacă profetismul milenarist al lui Sabbatai Tsevi a putut fi interpretat drept un răspuns la valul de masacre de evrei care a avut loc în Ucraina prin 1645, în schimb, nașterea statului Israel poate fi înțeleasă ca un răspuns la voința de exterminare a poporului evreu de către naziști, fapt care nu-l secătuiește de sens, deoarece existența acestuia nu s-a putut afirma decât în condiții percepute nedrepte de anumite grupuri, palestinienii, care nu erau răspunzători sau autori ai acestor persecuții. Mai mult decât atât, Declarația de independență a statului Israel, din 14 mai 1948, deschidea calea unor viziuni diferite deoarece statul Israel apare totodată ca instituție politică națională și ca înfăptuire a unui destin religios și spiritual înscris în Biblie.

→ ANTISEMITISM; *MARXISMUL ȘI CHESTIUNEA NAȚIONALĂ.*

Bibl.: Ben-Sasson, H. H., *A History of the Jewish People*, Weidenfeld and Nicolson, 1976; Herzl, T., *L'etat des Juifs*, La Découverte, 1989; Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle (1896)*, Vrin, 1983; Scholem, G., *Sabbataï Tsevi*, Verdier, 1983.

socialism/comunism. Aceste două mișcări de gândire pot fi apropiate – îndeosebi prin faptul că amândouă se opun liberalismului – sau deosebite – prin căile de acces la societatea fără clase pe care o preconizează, pașnice din punctul de vedere al socialiștilor, violente din cel al comuniștilor.

ENCICL. La mijlocul secolului al XIX-lea cuvântul „comunism" evoca regimul constrângător și egalitar în disciplină și abstinență din mănăstiri, iar „socialism", folosit pentru întâia oară de Pierre Leroux pe la 1845, este legat de împărțirea pământurilor, de formula lui Proudhon „proprietatea este un furt" și de dreptul la muncă, care pricinuiește ostilitatea lui Tocqueville* și ura lui Donoso Cortés*. Să lăsăm deoparte amănuntele aventurilor lexicale, ca să amintim că fracțiunea revoluționară a social-democraților ruși renunță la cuvântul „socialist" în timpul Războiului din 1914, pentru a se delimita de „oportuniști", care au acceptat principiul apărării naționale și că bolșevicii adoptă numele de „comuniști", care va fi

popularizat de Internaţionala a III-a sau Internaţionala comunistă (creată în 1919), cunoscută după abrevierea rusească Komintern. Comuniştii fac însă în continuare o deosebire între două faze postcapitaliste analizate de Marx în *Critica programului de la Gotha* (1875): în societatea comunistă, care tocmai s-a ivit din societatea capitalistă, producătorul primeşte echivalentul „cuantumului individual de muncă" (col. „La Pléiade", volumul I, p. 1 419). Apoi, într-o a doua fază, superioară, odată cu sfârşitul diviziunii muncii, al despărţirii dintre munca manuală şi cea intelectuală, munca va deveni „nu numai mijloc de trai, ci şi cea dintâi necesitate a vieţii" (*id.*, p. 1 420), şi, în „belşugul" de bogăţii, se va urmări principiul „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi!" (*id.*, p. 1 420). Una dintre tradiţiile partidelor comuniste a fost aceea de a califica drept „socialistă" prima fază şi drept „comunistă" cea de a doua fază, descrise astfel de Marx.

Însă tot în acelaşi text în care deosebeşte cele două faze ale societăţii postcapitaliste putem citi una dintre scurtele şi rarele expuneri pe care le face despre dictatura proletariatului* ca perioadă de tranziţie de la capitalism la comunism. Partea esenţială a rupturii dintre socialişti şi social-democraţi (denumirile diferă: în Marea Britanie sau în Israel ei se numesc „travailişti") a fost determinată de natura şi de necesitatea acestei „dictaturi".

Să reţinem însă, mai întâi, teoretizarea opoziţiei între comunism şi socialism făcută de Durkheim, în 1885–1886, în faza de început a partidelor socialiste. El este de părere că se vorbeşte pe nedrept despre socialismul lui Platon, deoarece acesta pune funcţiunile economice în afara statului (aşezând de o parte războinicii şi magistraţii şi de cealaltă meşteşugarii şi agricultorii), pe când socialismul, aşa cum îl defineşte Durkheim, în loc să pună funcţiile industriale în afara statului, le alipeşte de acesta. Caracterizarea dublă şi opusă a comunismului (Platon, Thomas Morus) şi a socialismului (Saint-Simon) făcută de Durkheim se sprijină pe o teorie a dezvoltării sociale, care porneşte din cetatea antică în care statul este încă rudimentar, adică „puterea este absolută şi funcţiile foarte simple" (justiţie şi război), şi ajunge la o epocă în care evoluţia socială a determinat apariţia unui stat tot atât de complex ca viaţa economică, ce a devenit şi ea tot mai complexă. După părerea lui Durkheim, opoziţia socialism/comunism poate fi asimilată cu diferenţa între două tipuri de organisme. Anumite colonii de polipi funcţionează analog societăţii comuniste: fiecare individ vânează împreună cu ceilalţi şi depune rezultatul într-un stomac comun, astfel încât el nu se poate alimenta decât atunci când mănâncă şi ceilalţi. Însă, în cazul vertebratelor superioare, fiecare organ trebuie să se conformeze regulilor care asigură armonia întregului, hrănindu-se totuşi în mod liber şi independent de ceilalţi. Aşa este socialismul. Opoziţia comunism/socialism se poate analiza conform unui model evoluţionist: comunismul este un mod de gândire retrograd, care corespunde situaţiei popoarelor primitive, pe când socialismul nu este cu putinţă decât în urma unui şir de transformări pozitive: punerea în valoare a funcţiilor economice şi pierderea de către stat a caracterului mistic, stat care trebuie să fie îndeajuns de dezvoltat ca să poată asigura funcţii complexe. Extinderea şi complexificarea funcţiilor statului la marile popoare europene centralizate (în care statul

îndeplinește funcții diverse administrând – am zice astăzi pilotând politici publice – atât marina cât și artele frumoase) au făcut ca socialismul să poată fi conceput (odată cu teoriile lui Saint-Simon, de pildă) și să apară totodată ca posibil și de dorit. Pentru aceasta era necesar un stat care să fie „nu atât o putere coercitivă deosebit de mare, ci o vastă și savantă organizare".

Contrastul între socialiști și comuniști, care structurează intervenția lui Leon Blum la Congresul de la Tours din 27 decembrie 1920, are o cu totul altă intensitate și este în alt registru de vreme ce congresul are drept miză adeziunea sau neadeziunea la Internaționala a III-a comunistă, ale cărei 21 de condiții, pe care le-a redactat chiar Lenin, au definit Carta. Congresul s-a pronunțat în mod pozitiv în legătură cu un text care relua cele 21 de condiții, însă eufemizate. Totuși, sensul congresului era clar pentru toți. Grigori Zinoviev, într-o scrisoare adresată congresului, apărută cu puțină vreme înainte, își exprimase părerea de rău că nu exista vreun „insecticid care să distrugă paraziții social-democrați". Aceasta nu era o metaforă, ci un program, deoarece epurarea* este principiul regulator al partidelor comuniste și al legăturii lor cu societatea.

În legătură cu tipul de partid politic, Blum susține întocmai teza menșevicilor, care a determinat în Rusia ruptura dintre aceștia și bolșevici la cel de al doilea congres al partidului din 1903 (episod povestit în amănunt, din punctul său de vedere, de Lenin în *Un pas înainte, doi pași înapoi*). Ca și menșevicii, Blum se alătură definiției partidului comunist dată de Marx și Engels în 1848, în *Manifestul Partidului Comunist*: „cea mai largă recrutare cu putință" deoarece partidul este „clasa muncitoare în întregimea ei" și „obiectul lui este acela de a strânge laolaltă, prin comunitatea lor de clasă, muncitorii din toate țările" (*Congresul de la Tours*, p. 414). Și Blum prezintă „constituția" partidului ca un sistem reprezentativ în care cei pe care partizanii lui Lenin îi numesc „conducători" ar fi de fapt „interpreți", „mandatari" însărcinați să vorbească în numele militanților sau să dea o formă practică „voinței" masei de militanți, pe când, din punctul de vedere al lui Lenin, partidul trebuie să fie o mașină condusă de „unitatea de voință"*, care să sporească forțele. Lenin le reproșează menșevicilor din Rusia și celor asemenea cu ei din alte părți privilegiul pe care îl acordă reprezentării, care este incompatibilă cu teza despre necesitatea războiului civil pentru venirea la putere a dictaturii proletariatului, care va fi o dictatură a partidului. Și am putea continua cu alte exemple. Blum subliniază că „libertatea de discuție" (p. 415) este asigurată în întregime în partid, în vreme ce, după părerea lui Lenin, partidul nu poate fi „un club unde să stai la taclale" (*Opere*, volumul XXXII, p. 264). Lenin cere, și lucrul acesta este foarte clar în condițiile de adeziune la Internaționala a III-a, o centralizare de fier, pe când Blum se plânge de faptul că în „organizația comunistă" există un soi de comandament militar de sus în jos. Blum denunță căutarea de către comuniști a „uniformității, a omogenității absolute" (p. 417), pe când Lenin proclamase: „avem nevoie de un marș cadențat al batalioanelor de fier ale proletariatului" (*Opere*, volumul XXVII, p. 287). Mai mult decât atât, Blum recunoaște „legitimitatea acțiunii ilegale", în vreme ce bolșevicii doresc existența unor organizații clandestine.

Iar dezacordul în legătură cu problemele de organizare a partidului are, în chip cât se poate de logic, consecinţe asupra strategiei. Într-adevăr, ceea ce Blum numeşte „luarea puterii publice" nu poate fi un „scop" independent de „transformarea socială", al cărei mijloc trebuie să devină, astfel încât ţelul partidului socialist este „transformarea regimului economic", el socotind că scopul lui Lenin este „lupta cu arma în mână împotriva puterii burgheze" (p. 423). Şi Blum afirmă că, dacă acceptă ideea şi principiul „dictaturii proletariatului", aceasta o să fie o dictatură exercitată de partid ca „reprezentant" (conform unei „ficţiuni" adoptate de toţi) al proletariatului (ceea ce el denumeşte „dictatura impersonală a proletariatului"), însă nicidecum o dictatură printr-un partid centralizat, ierarhizat şi în care puterea este concentrată în mâinile câtorva indivizi, ceea ce este de fapt „o dictatură a câtorva persoane cunoscute sau necunoscute". Şi, în plus, în clipa când vorbeşte, Blum nu ştie desigur că Lenin a justificat, făcând trimiteri la Revoluţia franceză, la iacobini şi Robespierre, dictatura personală ca formă eficace a unităţii de voinţă şi a respins dispreţuitor învinuirile de „cult al personalităţii" îndreptate împotriva lui încă din 1903. Să mai adăugăm încă un punct de dezacord, acela că, după părerea lui Leon Blum, chiar într-un regim capitalist, „datoria apărării naţionale există pentru socialişti" (p. 432), pe când Lenin şi comuniştii socotesc că „imperialismul", ultimul stadiu al capitalismului, a anulat toate legitimările eventuale ale patriotismului. Acuzaţia cea mai gravă adusă de Leon Blum, care le cuprinde pe toate celelalte, este aceea că ei, comuniştii, concep „terorismul" ca mijloc de guvernare (p. 430). După părerea comuniştilor, asemenea vorbe sunt spuse de „renegaţi", termen pe care comunista germană Clara Zetkin îl foloseşte în intervenţia spectaculară din timpul congresului invitând la o ruptură hotărâtă de socialişti, deoarece „democraţia burgheză" nu este altceva decât o „dictatură" (p. 511), căci, zice ea, „toate strădaniile noastre din parlament vor fi întotdeauna zădărnicite de gloanţele şi mitralierele aflate în slujba burgheziei" (p. 511), aceasta fiind forma figurată a tezelor susţinute de Lenin în *Statul şi Revoluţia**. Nu este de mirare că apelul lansat de Blum la sfârşitul intervenţiei de a evita o „ruptură fratricidă" (p. 435) nu este auzit.

Chiar dacă unele alianţe, precum Frontul Popular din Franţa sau din Spania sau Uniunea stângii din Franţa, constituie nişte faze care arată apropierea, ruptura ideologică nu se va diminua, oricât s-ar schimba aceste mize. Totuşi, unii teoreticieni (lăsând de o parte utilizările stigmatizante ale acestei apropieri) au vrut să-i adune în aceeaşi familie pe socialişti şi comunişti. Oare nu sunt şi unii şi alţii adepţi ai planificării sau ai naţionalizării mijloacelor de producţie? Tocmai pentru a-i pune în oarecare măsură în gardă pe travailiştii englezi împotriva dirijismului economic a scris Hayek* *Calea servituţii.* Putem însă estima că specificitatea comunismului real trebuie căutată în sistemul partidului unic a cărui conducere centralizată a economiei este mai mult o consecinţă decât o cauză. Prăbuşirea comunismului european a avut drept rezultat apariţia unor partide social democrate în Europa de Est, dar putem socoti că, global, socialismul întâmpină dificultăţi în efectuarea unor noi analize având în vedere mondializarea economiei şi greutăţile

cu care se confruntă vechile societăţi industriale europene care au fost martore la naşterea lui.
→ REVIZIONISM; *SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI*; TOTALITARISM.

Bibl.: *Le Congrès de Tours*, actele Congresului, „Editions sociales", 1980; Durkheim, É., *Le Socialisme* (curs din anii 1885–1886 publicat în 1928), Retz, 1978; Sadoun, M., „Leon Blum", în J. F. Sirinelli, *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX-ème siècle*, PUF, 1995.

Societatea deschisă şi duşmanii ei (Open Society and its Enemies). Lucrare în limba engleză de Karl R. Popper*, care este un clasic al teoriei politice liberale moderne.

ENCICL. Spre deosebire de *Mizeria istoricismului**, analitică şi de mici dimensiuni, *Societatea deschisă* este o istorie amănunţită a originilor ideologice ale teoriilor antiindividualiste care stau la baza societăţilor „închise" sau „tribale". Critica lui Popper îi vizează îndeosebi pe Platon*, Hegel*, Aristotel* şi Marx*. După părerea lui, nu există decât două tipuri de societăţi, care pot fi opuse printr-un şir întreg de trăsături caracteristice: în societatea închisă indivizii nu au nicio alegere de făcut, transformările sociale se fac în mod utopic şi masiv, în societatea deschisă individul este confruntat cu anumite hotărâri, schimbarea socială se face prin măsuri restrânse şi reversibile (*piecemeal engineering*). Lui Platon*, Popper îi reproşează îndeosebi un pasaj din *Legile** (942) în care filozoful grec compară organizarea cetăţii cu o tabără militară în care toţi trebuie să se supună, necondiţionat, unui conducător unic. Am putea releva că la Platon supunerea faţă de conducătorul politic, aşa cum este înfăţişată în *Politicul**, se face în numele adevărului, valoare transcendentă. Dar nu dimensiunea metafizică îl reţine pe Popper, care face parte din curentul neopozitivist vienez.

Citindu-l pe Marx, el face o deosebire între o respingere radicală a credinţei în legi ale istoriei, istoricism*, şi recunoaşterea pertinenţei metodei lui Marx în anumite puncte, ca de pildă analiza făcută de acesta scăderii tendenţiale a ratei profitului ca rezultat al efectului nedorit al deciziilor voluntare ale antreprenorilor individuali. Popper opune această analiză, în termeni de logică individualistă, unei abordări de tip holistic. Chiar dacă respingerea de către Popper a marxismului nu este, prin urmare, o denunţare a tot ceea ce a formulat Marx, el nu critică totuşi numai socialismul, ci şi naţionalismul. El îl are în vedere pe Stalin, desigur, dar şi pe Hitler şi naţional-socialismul: naţionalismul, ca şi socialismul, este o teorie antiindividualistă, la fel de primejdioasă pentru libertatea oamenilor.
→ COMUNITATE; HAYEK; HOLISM; INDIVIDUALISM; TOCQUEVILLE; TOTALITARISM.

Bibl.: Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, 2 volume, 1945 (nu există nicio traducere completă în limba franceză).

societate civilă. Formulă provenită dintr-un şir de traduceri din Aristotel şi care capătă înţelesuri foarte diferite după cum este opusă „seminţiei", „cetăţii lui Dumnezeu", „stării de natură"* sau „statului"*.

ENCICL. „Societate civilă" traduce cuvântul latinesc *„societas civilis"*, folosit el însuşi pentru a reda formula grecească

„koinonia politike", care se găseşte în *Politica** şi în *Etica nicomahică* de Aristotel.

Folosirea expresiei „societate civilă" s-a răspândit foarte mult în anii 1970– 1980 din motive diferite, care însă se reunesc într-o punere în cauză a însemnătăţii statului sau într-o interogaţie radicală despre legitimitatea acestuia. Adepţii liberalismului pun societatea civilă pe primul-plan ca loc al pieţei economice; unii critici ai totalitarismului* definesc acest lucru ca o încercare a partidului-stat de a absorbi societatea civilă; partizani ai autogestiunii arată că societatea civilă este locul în care se desfăşoară în mod efectiv viaţa socială, prin asociaţii, grupări de cetăţeni. Termenul este folosit de eseişti, ziarişti, oameni politici şi teoricieni ai politicului, fie analizând societăţi concrete (de pildă, în America Latină sau în Europa de Est), fie situându-se în domeniul teoriei politice.

Însă succesul, în aparenţă, al formulei „societate civilă", care este însoţită de „stat de drept"*, din raţiuni despre care putem spune că nu sunt întâmplătoare, nu a fost cu putinţă decât prin acumularea de sensuri: varietatea şi bogăţia semnificaţiilor şi folosirea ei de către un mare număr de autori însemnaţi din domeniul teologiei politice şi al filozofiei politice. De fapt, aşezat într-o istorie

SOCIETATE CIVILĂ: FORMULA, ECHIVALENTELE ŞI TRADUCERILE

Autori	Termeni folosiţi	Sinonime	Traduceri în româneşte
Aristotel*	koinonia politike	polis	societate civilă, societate politică, comunitate politică stat
Sfântul Augustin*	societas terrestra	civitas res publica	societate civilă
William de Moerbecke	communicatio politike communitas	civitas	societate civilă societate politică
Sfântul Toma d'Aquino*	communicatio politike communitas	societas	comunitate politică societate civilă
Egidius din Roma*	societas civilis	civitas	comunitate de oameni
Leonardo Bruni*	societas civilis	civitas	societate civilă
Luther* Melanchthon*	societas civilis	civitas res publica	societate civilă
Hobbes*	civil society	commonwealth	societate civilă
Spinoza*	societas civilis	imperium	societate civilă
Locke*	civil society		societate civilă
Rousseau*	société civile	stat	societate civilă
Bolivar*	sociedad civil		societate civilă
Hegel*	bürgerliche Gesellschaft		societate civilă
Marx*	bürgerliche Gesellschaft		societate civilă
Durkheim*	société civile	popor, naţiune	

lexicologică şi conceptuală de durată, conceptul de „societate civilă" precum şi diferitele echivalente în limbile engleză, italiană, spaniolă, germană este al fel de comun ca şi „republică"* sau „stat".

Conceptul de societate civilă poate fi înţeles prin opoziţie cu barbar sau sălbatic (acesta este un sens pe care îl găsim la Montaigne) sau prin opoziţie cu Biserică instituţională, accepţie folosită de istoricii medievişti, sau deosebindu-l de societatea militară, acesta fiind un obicei al unor sociologi din statele în care la putere sunt dictaturi militare.

Putem însă centra sistemul conceptual de societate civilă pe un număr limitat de opoziţii şi de deosebiri. Conceptul de „societate civilă" este întotdeauna înţeles (de la Aristotel şi până la antropologul american Clifford Geertz), deosebindu-l de „familie"*. O a doua deosebire delimitează sensul formulei în funcţie de patru opoziţii: „seminţie", „cetate a lui Dumnezeu", „stare de natură"* sau „stat"*. Fiecare accepţie caracterizează o modalitate particulară a gândirii politice, dacă este împletită cu valoarea acordată societăţii civile ca atare. Aristotel şi Marx o valorifică în mod absolut, însă cu înţelesuri diferite. Cu acelaşi înţeles (opoziţie la „stare de natură"), Hobbes o pune în valoare şi Rousseau o depreciază. În teoria hegeliană despre stat, societatea civilă este deosebită de stat, care este condiţia sa de posibilitate, în vreme ce la Marx societatea civilă şi statul se află într-o ordine logică şi de valori foarte diferită: societatea civilă a văzut de-a lungul istoriei sale născându-se statul, o diferenţiere care poate conduce la un antagonism radical, cum este cazul Franţei din timpul celui de al doilea Imperiu şi al Comunei din Paris.

Dar, dacă semnificaţiile noţiunii de societate civilă se pot defini printr-un şir de diferenţe faţă de alte noţiuni, ele nu sunt, totuşi, cu totul străine una faţă de cealaltă. Anumite analogii se schiţează. Dintre toate aceste similarităţi relative, cu cea mai multă tărie se afirmă cea din opoziţia cetate pământeană/cetate a lui Dumnezeu, la Sfântul Augustin, şi societate civilă/stat, la Marx. În mod explicit, Marx prezintă societatea civilă, despre care spune de mai multe ori că este „temeiul" sau „baza" „suprastructurii" juridico-politice, ca echivalent al „pământului" opus

STRUCTURA CÂMPULUI CONCEPTUAL AL „SOCIETĂŢII CIVILE"

„societate civilă" deosebită de sau opusă lui:	„societate civilă" deosebită de sau opusă lui:	principalii autori care au folosit noţiunea	valoare relativă ataşată societăţii civile
familie	„popor" (*ethnos*)	Aristotel	+
familie	cetatea lui Dumnezeu	Augustin	–
familie	stare de natură	Hobbes	+
		Spinoza	+
		Locke	+
		Rousseau	–
familie	stat	Hegel	+ –
		Marx	+
		Durkheim	

„cerului". Şi, dat fiind că respinge „cerul" şi critică religia ca fiind o alienare*, respinge şi dualismul augustinian: „cerul" este iluzie, fantasmagorie; statul politic modern este „inima unei lumi fără inimă" (de fapt, Marx foloseşte expresia referindu-se la religie), care propune omului alienat, mutilat, asuprit, exploatat de „societatea civilă modernă", adică cea capitalistă, burgheză, o consolare falsă, fantasmatică, pretinzând a fi reprezentantul interesului general. Însă universalul propus de statul modern, universalitatea drepturilor omului şi ale cetăţeanului sunt o mistificare care lasă intactă mizeria reală şi chiar îngăduie menţinerea ei. Trebuie, aşadar, prin revoluţie, răsturnat statul în sensul că trebuie abolit pentru ca societatea civilă, principiu al istoriei reale a umanităţii, să-şi afirme întâietatea.

Critica statului, cer iluzoriu al societăţii civile moderne, este, la Marx, chiar dacă foloseşte dualitatea metaforică provenită de la Augustin cetate pământeană/cetatea lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură o critică a statului hegelian. Marx a redactat un comentariu al pasajelor din *Filozofia dreptului* consacrate societăţii civile. După părerea lui, soluţia hegeliană la contradicţiile potenţiale ale societăţii civile – care s-ar putea transforma în „stare de natură"* à la Hobbes* (război al tuturor împotriva tuturor) dacă nu există nişte dispozitive care să contracareze efectele egoismului individualist – nu este viabilă: Hegel ar vrea să scoată societatea civilă din logica atomistică şi dezintegratoare a conflictelor interindividuale prin crearea de corporaţii*. Însă contradicţiile între corporaţii, eliminate la nivel interindividual, vor reapărea. Pe scurt, cu toate că nu va dezvolta decât mai târziu tema luptei de clasă (care provine din istoriografia Revoluţiei franceze), Marx scoate în evidenţă, încă din 1843–1844, însemnătatea conflictelor colective în societatea civilă şi nu crede în capacitatea statului de a le rezolva, decât poate printr-un joc al iluziilor, de pildă, prin afirmarea (falsă) a egalităţii de drept a tuturor, care face ca în societate să persiste aceleaşi inegalităţi nedrepte. Tocmai de aceea, pe Marx nu-l înspăimântă războiul civil: societatea civilă modernă este locul unui antagonism radical, care se exacerbează necontenit, între două clase sociale (burghezie şi proletariat); războiul civil spre care se îndreaptă şi care va fi urmat de dictatura proletariatului îi va permite omului să-şi regăsească esenţa umană în sânul societăţii civile.

O logică de acelaşi tip îl determină pe Engels, în lucrarea din 1850 *Războiul ţărănesc german*, să-l reabiliteze pe Thomas Münzer, conducătorul ţăranilor răsculaţi, faţă de condamnarea pronunţată împotriva lui de Luther* şi Melanchthon*, şi a cărei sentinţă a fost executată, în 1525, de seniorii şi prinţii germani. Engels ia apărarea „fanaticilor"*, calificaţi astfel de Melanchthon deoarece voiau să elimine „intervalul" care trebuie să rămână, după părerea lui, între cetatea lui Dumnezeu şi cetatea pământeană. Însă Münzer, care va plăti cu propria viaţă şi cu cea a mii de ţărani răzvrătiţi, nu vrea să asculte de cuvântul lui Hristos, „Împărăţia mea nu-i din această lume", el crede că este posibil să se instaureze domnia dreptăţii lui Dumnezeu pe pământ într-o mişcare încărcată de nădejdi, ai cărei reprezentanţi sunt de asemenea Marx şi Engels. Însă nădejdea instaurării unei asemenea societăţi îndreptăţeşte spaimele care îi înlesnesc venirea. Milenarismul distrugător al societăţii civile în numele unei ipotetice

cetăţi a lui Dumnezeu pe pământ, botezată rai al muncitorilor sau societate fără clase, ar putea, prin urmare, caracteriza totalitarismul*.

Folosirea de către Hegel a conceptului de „societate civilă", *die bürgerliche Gesellschaft*, se datorează probabil răspândirii termenului de către Adam Ferguson, a cărui lucrare *Istoria societăţii civile* a fost publicată în limba engleză în 1760 şi a fost tradusă imediat în limba germană. Însă în această limbă formula este cu mult anterioară. Păstrând rezerva unei alte atribuiri, putem data prima ei apariţie în limba franceză în 1548, în traducerea unui text de Melanchthon, scris şi publicat iniţial în limba latină. Termenul este folosit în mod evident ca sinonim pentru organizare politică globală, republică*, stat. Melanchthon a dezvoltat în mai multe rânduri o teorie a legitimităţii societăţii civile faţă de atacurile „fanaticilor" care criticau atât existenţa magistraţilor, cât şi dreptul la proprietate privată. A făcut acest lucru îndeosebi într-un comentariu scris în limba latină la *Politica** lui Aristotel, pe care îl cita atât în limba greacă, cât şi într-o traducere latină, cea a lui Leonardo Bruni. Acest autor tradusese, prin 1418, *Etica nicomahică* şi, după 20 de ani, *Politica*: pentru a traduce *koinonia politike* (pe care Aristotel îl socoteşte sinonim cu *polis*, cetatea, statul) el folosea *societas civilis*. Bruni este un umanist îndrăgostit de limba latină frumoasă; după părerea lui, trebuie să ne întoarcem, împotriva latinei medievale, la limba lui Cicero, şi nu este nicio îndoială că de la acesta a luat expresia *societas civilis*, formulă pe care oratorul latin o foloseşte foarte puţin, de altfel, şi mai cu seamă ca sinonim pentru *res publica*, lucrul public. Răspândirea termenului „societate civilă" în epoca modernă se datorează, aşadar, dublei mişcări propulsive a umanismului şi a reformei. Adjectivul „civilis", sau „civil" permitea celor care îl adoptau, mai mult decât cuvântul republică sau „stat", să se insiste asupra caracterului specific al cetăţii pământene, care nu trebuia să încerce să se transforme în împărăţia lui Dumnezeu. În acest sens, răspândirea sintagmei „societate civilă" ar fi expresia şi rezumatul dualismului originar (pe care unele mişcări vor în mod periodic să-l conteste) între puterea politică şi puterea hierocratică, stat şi Biserică, cetate a lui Dumnezeu şi cetate pământeană, dualism care poate fi respins atunci când se vrea înălţarea pe pământ a cetăţii lui Dumnezeu imitând modelul care poate fi găsit în textele sfinte sau în strădania de a transforma cetatea pământeană într-o lume perfectă, ceea ce ar ridica-o la demnitatea de cer pământesc: fanatismul religios şi totalitarismul politic ar putea astfel să fie analizate ca două formule de negare radicală a deosebirii şi a distanţei dintre cetatea divină (sau perfectă) şi cetatea omenească.

Bibl.: Pentru autorii citaţi în text şi în scheme, să se vadă notele. Bibliografie completă în Colas, D., *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992. Puncte de vedere foarte interesante în: Black, A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present;* Cohen, J.-L. şi Arato, A., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.) şi Londra, MIT Press, 1992; Gellner, E., *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, 1994; Keane, J. (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*,

Verso, 1988. Walzer, M., *The Idea of Civil Society*, Dissent, aprilie 1997.

societate deschisă/societate închisă. Opoziţie între două forme de societate teoretizate de Karl R. Popper*.

ENCICL. Ea confirmă opoziţia între societate (*Gesellschaft*) şi comunitate* (*Gemeinschaft*) propusă de Tönnies, sau cea dintre societate holistă şi societate individualistă, astfel încât regăsim opoziţia pe care o face Tocqueville* între societatea aristocratică şi cea democratică. După părerea lui Popper, nu există decât două forme de regim politic. Dualismul este general: putem clasa toate faptele sociale, toate doctrinele de o parte sau de alta, astfel modul de scrutin proporţional este, după Popper, de partea societăţii închise, deoarece nu permite să se tranşeze hotărât între două programe şi două echipe, pe când modul de scrutin uninominal într-un singur tur (ca în Marea Britanie) este o formă de judecată de apoi (diferenţele în procentaj ale voturilor fiind sporite în rezultatele în procentaj ale locurilor), fapt care obligă fiecare partid să încerce să facă totul cât mai bine cu putinţă. Tot aşa, există două tipuri de „politică publică": cea care îşi trece în „agendă" „reducerea sărăciei" şi lasă pe seama eforturilor private strădaniile de sporire a fericirii, şi aceea, pe care o respinge, care trece maximalizarea fericirii pe „agenda" „politicii publice" (*Societatea deschisă...*, cap. 24, p. 239 şi addenda, p. 386). Însă dualismul acesta nu poate fi în mod mecanic holist fără nicio contradicţie: societatea tribală se divide (îndeosebi ca urmare a efectului comerţului pe care, asemenea tuturor liberalilor, Popper îl socoteşte pozitiv), şi anumiţi filozofi pot fi duali (Socrate sau Marx, care nu este acelaşi când crede în legi ale istoriei asemănătoare cu legile naturii sau când analizează efectele hotărârilor individuale reunite).

SOCIETATE ÎNCHISĂ ŞI SOCIETATE DESCHISĂ DUPĂ POPPER

Societate închisă	Societate deschisă
tiranie	democraţie
tribalism	confruntare cu decizii personale
Sparta	Atena (în secolul VI î. Hr.)
Socrate (în *Republica*)	Socrate (în *Menon*)
întâietatea rasei, a naţiunii sau a clasei	întâietatea individului
gestiune socială utopică (*utopian social engeneering*)	gestiune fragmentară (*piecemeal social engeneering*)
schimbarea formei de guvernământ cu vărsare de sânge	schimbarea formei de guvernământ fără vărsare de sânge
Platon, Fichte, Hegel, Heidegger	Kant, 1789, Russell
politizarea moralei	moralizarea politicii
iraţionalism, antiegalitarism, antiumanitarism	raţionalism critic, egalitarism, umanitarism
colectivism	individualism
naţionalism totalitar	fraternitate umană

Solon. Om politic (nomotet) şi poet atenian (cca 640–cca 558 î. Hr.).

ENCICL. Împreună cu Licurg din partea Spartei, Solon este cel mai celebru întemeietor de *politeia**. Spre deosebire de cea a legiuitorului din Sparta, constituţia lui este scrisă şi înscrisă pe tăbliţe aflate lângă Partenon. Aristotel, care dă şi extrase din poemele sale şi prezintă cu exactitate opera constituţională a lui Solon, spune că acesta a părăsit Atena ca să se ducă în Egipt, lăsând consemnul ca legile scrise de el să fie respectate. Legiuitorul apare aici ca fiind întru totul independent de Legea pe care a enunţat-o şi care poate exista şi fără el. Platon, le începutul dialogului *Timeu**, prezintă altfel situaţia. El pune în gura lui Socrate istorisirea călătoriei lui Solon în Egipt. Solon ar fi aflat, de la un preot, că Egiptul dăinuia de mai puţină vreme decât Atena, dar că aici se păstraseră nişte documente scrise despre vechea Atenă şi despre luptele purtate de Egipt şi încununate de succes împotriva Atlantidei. Constituţia Atenei, păstrată sub forma scrisă în Egipt, l-ar fi inspirat pe Solon: prin urmare, legiuitorul n-ar fi un născocitor de lege, ci doar un transmiţător al unei legi care îl precedă şi îl depăşeşte. Dar, fie că dăm crezare lui Aristotel sau lui Platon, putem vorbi de un „grafocentrism" politic grec, sau cel puţin atenian.

Bibl.: Aristotel, *Constituţia Atenei*. Xenofon, *Constituţia Spartei*, „Tel", Gallimard, 1996.

Spinoza (Baruch). Filozof evreu din Amsterdam (1632–1677).

ENCICL. Singurul text important publicat în timpul vieţii lui Spinoza, în 1670, este *Tratatul teologico-politic*. *Etica* (publicată postum, 1677) conţine o teorie a politicii care este mai explicită în *Tratatul politic* (*id.*), chiar dacă acesta, ultimă carte la care lucra, este neterminat. Spinoza, cu toate că trăia într-o izolare relativă, s-a situat totuşi pe anumite poziţii politice, astfel, după masacrarea pe stradă de către mulţime*, în august 1672, a fraţilor de Witt, acuzaţi de a fi responsabili de invadarea Olandei de către Ludovic al XIV-lea, a vrut să afişeze o pancardă intitulată *Ultimi Barbarorum*. Spre deosebire de dezlănţuirea patimilor încărcate de ură (subiectul care urăşte doreşte ca celălalt să fie afectat negativ), tabloul Amsterdamului zugrăvit în ultimul capitol al *Tratatului teologico-politic* arată efectele benefice ale libertăţii. Acolo, „oameni, cu obârşii naţionale diferite şi făcând parte din tot soiul de secte religioase, trăiesc în cea mai deplină înţelegere". Spinoza cunoscuse totuşi intoleranţa grupărilor religioase, deoarece fusese exclus din sinagogă (familia lui, negustori originari din Portugalia, era de tradiţie portugheză). Însă el crede că este cu putinţă o guvernare raţională a oamenilor, chiar dacă aceştia cad în mod necesar pradă patimilor iraţionale.

Conceptul fundamental al lui Spinoza, *conatus* (strădanie, stăruinţă), este în esenţă pozitiv: orice făptură se străduieşte, atât cât îi este hărăzit, să dăinuie în adâncul fiinţei ei. Negativul nu înseamnă nimic, doar un grad inferior de a fiinţa. Ura, agresivitatea nu corespund unor tendinţe sau pulsiuni, ci sunt limitări ale *conatusului*. Acesta trebuie, de altfel, să fie asimilat cu o parte din desăvârşirea lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, cu toate că l-a citit pe Hobbes şi-l foloseşte ca punct de pornire, Spinoza nu defineşte omul ca lup pentru om, ci ca Dumnezeu pentru om (*Etica*, cartea IV, prop. XXXVII, scolie).

„Dreptul natural" (*ius naturae*) se întinde până la marginile puterii unei ființe. Or, în „starea de natură"*, independența unui individ nu dăinuie decât atâta vreme cât este în stare să se ocrotească: în această stare oamenii sunt dușmani. Astfel, dreptul natural uman este mai mult teoretic decât real, deoarece oamenii, dacă nu se întrajutorează, nu se pot apăra, nu se pot înconjura de fortificații, nu pot avea o viață intelectuală. Nici vorbă de „securitate" când este vorba de obținerea unor bunuri, nici vorbă de o viață cumpătată, dacă nu există un „drept comun" și îndrumarea tuturor de către un singur „spirit", prin care oamenii se asigură reciproc că nu vor face nimic ce ar putea dăuna altuia. Trecerea de la starea de natură la starea socială este, așadar, mai mult o continuare decât o ruptură (și lucrul acesta reiese mult mai limpede din *Tratatul politic* decât din *Etica*). Dacă doi oameni „cad la înțelegere" (*conveniant*), fiecare căutând ceea ce îi este folositor, și își împreunează puterile, au mai multă forță și mai mult drept împreună în sânul naturii decât fiecare singur, și, cu cât numărul lor crește, cu atât sporește și dreptul. Constituția unei ființe prin asociere este cu atât mai eficace cu cât părțile sale constitutive sunt identice; în acest fel nimic nu este mai folositor unei ființe decât o ființă care îi este asemenea: fiecare om capătă pe această cale o sporire însemnată a *conatusului*. Și, în acest chip, celălalt este pentru el un Dumnezeu. Spinoza are astfel motive temeinice să arate că deosebirea dintre Hobbes și el constă în faptul că el nu renunță niciodată la „dreptul natural" și că nu-i acordă „în vreo Cetate niciun drept asupra supușilor celui mai înalt Magistrat [suveranul*] decât în măsura în care prin putere are câștig de cauză asupra lor, ceea ce se întâmplă întotdeauna în natură" (*Scrisoarea L* din 2 iunie 1674). Spinoza pune mult mai mult decât Hobbes accentul pe cooperarea pozitivă ca temei al statului și acceptă să se poată spune despre om că este un „animal social" (*Etica*, cartea IV, prop. XXXV, scolie și *Tratatul politic*, cap. 2, 15). Suveranul lui Spinoza nu este un suveran absolut, chiar dacă trebuie să te supui necondiționat „puterilor suverane", numai dacă acestea nu încalcă unele drepturi fundamentale: între „spiritul statului", cetate (care este o societate condusă de legi și stabilă) și supuși există o deosebire de putere mai mult decât o legătură de supunere totală. Cetatea nu poate îngădui fiecăruia să acționeze după propriul arbitru, însă din „instituirea Cetății" nu reiese că „dreptul natural" al fiecăruia încetează: în stare naturală și în stare politică omul acționează după legile naturii sale și caută utilul – cu singura diferență că, în starea politică, toți se tem de același lucru (ca supuși ei respectă legile) și că „securitatea" și „rațiunea lor de a trăi" depind de aceeași cauză (apartenența la cetate ca cetățeni).

După părerea lui Spinoza, există un „contract" sau „legi" (pe care le-am putea numi constituționale) prin care mulțimea își transferă dreptul unei adunări sau unui om, însă el teoretizează imanența posibilă a suveranului și a mulțimii (am putea zice la fel de bine identitatea legiuitorului cu poporul, în terminologia lui Rousseau), ceea ce constituie un regim democratic, care nu-și găsește locul în logica lui Hobbes, dar pe care Spinoza îl preferă monarhiei și aristocrației.

Spinoza se deosebește de Hobbes și prin aceea că nu este de acord ca un conducător politic să fie totodată conducător

religios. Nimeni nu poate transfera oricui în întregime dreptul său natural, nici aptitudinea de a raţiona şi de a judeca liber în orice împrejurare: religia nu poate fi supusă autorităţii politice. Spinoza susţine că în societatea civilă trebuie să existe o religie publică al cărei conţinut se reduce la un credo hotărâtor, dar scurt, ca un rezumat al mesajului de iubire al lui Hristos. Puterea politică trebuie aşadar să îngăduie existenţa unei pluralităţi de religii. Libertate religioasă pentru fiecare şi pentru toţi, adeziune la un soi de religie civică ce afirmă că trebuie asigurată „salvarea patriei", care este legea supremă, fără încălcarea libertăţii indivizilor cetăţeni, neamestecare a ordinului politic cu cel religios. În felul acesta oamenii care alcătuiesc cetatea, chiar dacă mai sunt dominaţi de patimi, sunt supuşi unei puteri care acţionează nu atât asupra pasiunilor negative şi împreună cu pasiunile negative (cum sunt teama sau superstiţia), ci asupra pasiunilor pozitive (dorinţa unei tot mai mari perfecţiuni, căutarea a ceea ce este folositor) [*Tratatul politic*, cap. 3, paragraful 3].

Cu toate că nu este cu adevărat recunoscută din pricina presupusului său ateism (o critică radicală a antropomorfismului lui Dumnezeu şi o ontologie imanentă conform căreia lumea de dincolo nu există şi nici vreo deosebire între creator şi creaţie), filozofia lui Spinoza a influenţat nemijlocit şi profund secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Bibl.: Balibar, E., *Spinoza*, PUF, 1989. Deleuze, G., *Spinoza*, PUF, 1965; Vernière, P., *Spinoza et la pensée avant la Révolution*, PUF, 1954.

stare de natură. Condiţie a oamenilor înaintea apariţiei societăţii civile* (sau republică*, sau stat*).

ENCICL. Stoicismul, definind natura ca raţiune şi afirmând că sociabilitatea omenească este ancorată în natură, a determinat afirmarea unui drept natural, care stă la baza legilor ce se impun în cetate. Cicero* dezvoltă această teză care permite respingerea relativismului juridic şi moral. Noţiunea este reluată cu un înţeles nou în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Dacă numeroşi autori (Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac sau Grotius) îşi aduc contribuţia sau îi atribuie un rol hotărâtor în sistemul lor (Spinoza*, Locke*), în schimb două mari concepţii despre starea de natură, cea a lui Hobbes* şi cea a lui Rousseau*, sunt antagonice. Din punctul de vedere al lui Hobbes, omul în starea de natură trăieşte în plin război* al tuturor împotriva tuturor, unde nu există nicio siguranţă, niciun drept, mai ales pentru proprietate. Pentru a ieşi din această situaţie mizerabilă, oamenii trebuie, în urma unui contract încheiat între toţi, să renunţe şi unii şi alţii la dreptul lor fără limită, dar şi fără ocrotire, să găsească un suveran care să-i pedepsească dacă ar încălca acest pact. În mod negativ, starea de natură poate fi definită ca „starea neorganizată a unei umanităţi fără stăpâni, care nu ştie să se supună legilor şi vreunei puteri coercitive în stare să oprească braţul care se pregătea să jefuiască sau să se răzbune" (*Leviathan*, cap. 18). Omul în starea de natură, care cade la înţelegere cu ceilalţi oameni ca să iasă împreună din starea de teamă universală, este un socotitor raţional şi un strateg, deoarece include în hotărârea lui şi pe a celorlalţi.

Ca să o critice, Rousseau duce până la limită ideea lui Hobbes că omul în starea de natură este un „copil robust": dacă este robust, omul în stare de natură n-are nevoie să coopereze cu nimeni pentru a supraviețui, el trăiește solitar într-un echilibru desăvârșit cu mediul. Este lipsit de facultățile (rațiune, limbaj) fără de care omul social n-ar putea trăi. Este fericit: nu se teme de viitor și nu-i pare rău după trecut. Caracterul nemijlocit – lipsa sentimentului timpului, relația directă cu natura și conștiința de sine nemediatizată de limbaj sau de reprezentări – îl deosebește pe omul în stare de natură de omul societății civile. Acesta trece de la transparență la ridicarea de obstacole și la păstrarea distanței. Are nevoie să raționeze, să vorbească, să negocieze, să se manifeste. Tocmai de aceea situează Rousseau negativul în societatea civilă, în vreme ce Hobbes îl așeza în starea de natură. Rousseau afirmă totodată că starea de natură nu poate fi restaurată, pe când pentru Hobbes republica este tot timpul amenințată de o întoarcere la starea de conflict generalizat.

Starea de natură, în sensul pe care i-l dă Hobbes, o situație în care nu există drepturi garantate, este deseori propusă ca model pentru relațiile între națiuni. Astfel, Spinoza afirmă că „două state se află, unul în prezența celuilalt, în aceeași situație în care se găsesc doi oameni în starea de natură" (*Tratatul politic*, cap. 3, paragraful 11). Deținerea puterii este, prin urmare, indispensabilă salvării națiunii: „o națiune este independentă în măsura în care este în stare să vegheze la propria prosperitate și să împiedice ca alta să o zdrobească" (*id.*, paragraful 12). Kant crede totuși că această situație poate fi depășită prin crearea unui drept cosmopolitic.

Starea de natură a fost reformulată de Rawls, care, în *Teoria dreptății**, vine cu ipoteza unei „poziții originare" a oamenilor care îngăduie să se înțeleagă logica principiilor justiției. În această poziție originară, nimeni nu-și cunoaște poziția în societate, statutul, însușirile, nici nimic despre toate acestea în legătură cu partenerii săi: „Principiile dreptății sunt alese înapoia unui văl de ignoranță (*veil of ignorance*)". Întrucât toți se află în aceleași condiții, principiile dreptății vor fi rezultatul unui acord echitabil între niște parteneri, care sunt ființe raționale și mutual dezinteresate: deoarece fiecare are aceeași capacitate de a alege și aceeași raționalitate, înseamnă că vor fi alese principiile care întemeiază justiția ca echitate. „Vălul de ignoranță" al lui Rawls este, prin urmare, un moment logic în care nici inegalitățile naturale, nici împrejurările sociale nu sunt cunoscute, ceea ce permite să se pună bazele principiilor universale care trebuie să călăuzească o societate dreaptă.

Robert Nozick, care a fost unul dintre primii critici ai lui Rawls, deoarece socotea că justiția distributivă poate fi satisfăcută cu un stat mai puțin important decât cel prevăzut de teoria justiției a lui Rawls, a reluat teoretizarea „stării de natură" a lui Locke, în care omul are drepturi care nu pot fi însă garantate. Dar dacă, din punctul de vedere al lui Locke, „guvernarea civilă" este „remediul" acestei situații, Nozick consideră că o „agenție de protecție" (*protective agencie*) ar putea fi de folos, fapt care pune bazele unei teorii „libertariene". De la „agenția de protecție" se trece la „agenția de protecție dominantă privată" (care nu este un stat).

Apoi, printr-un proces de tipul „mână invizibilă" al lui Adam Smith (din care Nozick recenzează 16 exemple diferite), la statul calificat drept „ultraminimal" (cu alte cuvinte, care asigură funcţiile statului paznic de noapte monopolizând violenţa, dar care nu are niciun rol de organizator social, de pildă, în domeniul şcolii, care rămâne în întregime privată). Şi apoi, pe motivul unei obligaţii morale din partea celor care girează statul ultraminimal, se trece la statul minimal. Niciun stat mai puternic sau mai întins decât statul minimal nu este legitim. Geneza logică a statului, după părerea lui Nozick, porneşte, prin urmare, de la o „stare de natură" după modelul lui Locke, dar nu cere niciun fel de „contract obligatoriu pentru a întemeia societatea civilă". Am putea aşadar spune că Nozick adoptă o teză continuistă (continuitate mai mult decât ruptură între starea de natură şi stat), căreia i-am putea găsi un precedent, poate neaşteptat, la Spinoza, care îşi diferenţia teoria de cea a lui Hobbes printr-o mai mare persistenţă a drepturilor naturale în sânul societăţii civile.

→ HOBBES; KANT; *LEVIATHAN*; *PROIECT DE PACE VEŞNICĂ*.

Bibl.: Derathé, R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1979; Nozick, R., *Anarchy State and Utopia*, Basic Book, 1974; Strauss, L., *Droit naturel et histoire* (1953), „Champs", Flammrion, 1996.

stasis. Cuvânt grecesc care înseamnă repaus şi disensiune.

ENCICL. *Stasis* este deseori folosit de Platon* sau Aristotel*. Carl Schmitt* atrage atenţia (*Teologia politică*, II, 3) că acest cuvânt are două înţelesuri opuse: *stasis* înseamnă repaus, oprire şi, de asemenea, tulburare politică, război civil. Dat fiind că doctrina Treimii a fost formulată de Grigorie din Nazianz astfel: unul este întotdeauna în revoltă (*stasiazon*) împotriva lui însuşi, teoreticianul german propune întemeierea unei *stasiologii* (ştiinţa *stasis*-ului) teologico-politică.

În *Sofistul* de Platon (250–251), *stasis*, repaus, este opus mişcării (*kinesis*), într-o discuţie despre Fiinţă. În *Republica** (cartea V, 471 a), într-un pasaj consacrat paznicilor cetăţii ideale, Platon spune că aceştia se vor simţi înrudiţi cu toţi grecii a căror religie o împărtăşesc, şi tocmai de aceea, în cazul unui diferend, îl vor socoti mai degrabă o „dezbinare" (*stasis*) decât un război (*polemos*): ei vor căuta să rezolve conflictul ca între prieteni şi nu-i vor socoti duşmani pe toţi locuitorii, astfel încât, în loc să distrugă totul, să ucidă femei şi copii, ei nu-i vor ataca decât pe autorii diferendului. Invers, paznicii cetăţii se vor comporta diferit cu barbarii, pe care îi vor trata aşa cum se tratează grecii între ei astăzi: la modul – să zicem – polemic.

La întrebarea lui Schmitt în legătură cu cele două înţelesuri ale lui *stasis* se poate răspunde că acestea pot fi unite: disensiune înseamnă formarea unui grup stabil, închegat în sânul cetăţii, al unui partid, care dă naştere unui efect de sciziune, de diviziune. Un conflict este clasat în categoria *stasis* sau în categoria *polemos* (cu urmări asupra sorţii celor învinşi, care în cel de al doilea caz pot fi aduşi în sclavie) după natura legăturii avută cu adversarul: cu indivizi socotiţi ca făcând parte din acelaşi neam, având aceeaşi religie, va fi o disensiune, însă cu străini, un grup din afară, va fi război. Unitatea celor două sensuri ale conceptului de *stasis* este la fel

de aparentă şi la Hobbes: echivalentul lui *stasis* este pentru el „disoluţia" statului, care ia naştere din apariţia unei facţiuni care este „ ca un stat nou care se formează în cel dintâi" (*Du citoyen*, cap. 13, 13). În orice caz, folosirea lui *stasis* şi a lui *polemos* de către Platon sau Hobbes ne invită să socotim simplificatoare definiţia politicii propusă de Schmitt, în *La Notion du politique*, ca o discriminare între prieten şi duşman.

→ PRIETEN/DUŞMAN; PRIETENIE; RĂZBOI.

stat. Formă instituţionalizată de dominaţie*, în care un teritoriu şi populaţia sa sunt controlate de o instanţă al cărei mijloc îl constituie deţinerea monopolului violenţei fizice legitime şi care îndeplineşte funcţii multiple (aprovizionare, igienă, şcolarizare etc.); în dreptul internaţional, statul este socotit persoană juridică a cărei recunoaştere în lumea contemporană îi îngăduie să ia parte la instituţii internaţionale.

ENCICL. După autori şi epoci, cuvântul „stat" admite multe sinonime: republică*, formă de guvernământ*, societate civilă*. „Stat" are rădăcină latină, verbul *stare*, din care derivă un mare număr de termeni precum „stabilitate" sau „statut". Dacă însă „stat" are o etimologie latină, cuvintele latine care sunt traduse prin „stat" aparţin altor câmpuri de semnificaţie: *Imperium* (imperiu, putere), *Dominium* (supus unui stăpân), *Civitas*, *Urbs* (cetate), şi îndeosebi: *res publica* (lucru public). Cuvântul a pătruns târziu în vocabularul politic francez. Lipsa cuvântului „stat" în Evul Mediu, după cum observă Bernard Guénée, nu înseamnă însă lipsa conceptului de stat. Este adevărat că papalitatea a revendicat în Evul Mediu *plenitudo potestatis**, însă această revendicare a unei „plenitudini a puterii" nu era deloc efectivă şi nu a împiedicat apariţia statului. Şi „odată cu marele avânt intelectual, juridic şi politic din secolul al XII-lea, gândirea medievală regăseşte încetul cu încetul noţiunea de stat". La sfârşitul secolului al XII-lea, în traducerea lucrării *De regimine principum (Guvernarea principilor*)* de Egidius din Roma*, găsim *estat du roi* pentru a spune situaţia regelui. Şi dacă în limba latină citim, destul de des, la alţi autori: *status reipublicae*, în schimb se foloseşte *status regis* pentru a desemna funcţia regelui, starea regatului, guvernanţi şi guvernaţi. Prin derivare se va folosi *estat* (stat) pentru a desemna puterea politică organizată prin legi, însă termenul se impune cu greu.

Bodin (în 1576) începe *Six Livres de la République* cu următoarea definiţie: „Republica înseamnă o dreaptă guvernare cu putere suverană a mai multor gospodării şi a ceea ce au în comun", care este o definiţie a statului fără ca acest cuvânt să fie folosit. Statul este o instanţă aşezată deasupra familiei* („gospodărie"), care se îngrijeşte de ceea ce este comun tuturor, care nu admite nicio putere* mai mare decât a lui (ceea ce urmăreşte Biserica catolică romană) şi care trebuie să ia decizii* drepte (dreapta guvernare). Traducându-şi chiar el cartea în limba latină, Bodin va folosi *status reipublicae* (ordinea stabilă dintr-un organism politic suveran). Versiunea franceză (recitită de Hobbes) a lucrării *De cive*, din 1649, este intitulată: *Eléments philosophiques du Citoyen, traité politique où les fondements de la société civile sont découverts*. Rousseau preferă să aleagă titlul *Despre contractul social** decât *Despre stat*, la care se gândise, chiar dacă cuvântul „stat" apare în textul său. O sută de ani

mai târziu, în *Vechiul Regim şi Revoluţia**, Tocqueville vorbeşte mai puţin despre stat (numai cât să stigmatizeze proiectele despotismului democratic*) şi mai mult despre instituţiile politice, despre „autoritatea politică", despre „puterea centrală", despre „ordinea socială şi politică".

Raţiunea acestei istorii lexicale se datorează pesemne, în parte, riscului de a face vreo confuzie cu *estat* (sau *état=stare*) [ca în starea a treia], termen care desemna grupări cu statut, corporaţie sau ordin, cu un rol foarte important în viaţa socială şi politică din Vechiul Regim (găsim, de altfel, în limba germană, doi termeni apropiaţi: *Staat*, stat; şi *Stand*, stare sau ordin). Cuvântul „stat" s-ar fi putut răspândi cu uşurinţă atunci când „starea a treia" s-a impus pe scena istoriei, însă doar pentru a se dizolva în Adunarea Naţională; Revoluţia a favorizat însă un termen rival, Naţiune*.

În alte limbi, cum este limba italiană, *stato* se impune mai repede decât „stat" în limba franceză: Machiavelli în *Principele** (1525) îl foloseşte destul de des pentru a desemna entităţile politice (principate sau regate). Prima frază din *Principele* poate fi citată în întregime: „toate statele, toate guvernările care au avut putere asupra oamenilor sunt republici sau principate". În afara cuvântului *stato*, Machiavelli foloseşte un lexic care provine din limba latină (*dominium, imperium*). Denotaţia „stat" include, în cazul lui, diferitele forme de guvernământ: un stat poate fi monarhic sau republican. Distincţia între stat şi formă de guvernământ ridică, de altfel, o problemă: schimbarea constituţiei*, a *politeia**, înseamnă oare că s-a născut un nou stat? Asta se întrebau şi grecii, mai cu seamă pentru a lămuri dacă datoriile contractate de o formă de guvernare dată erau anulate de o nouă constituţie*.

Apropierea între „formă de guvernământ" şi „stat" este continuă, chiar dacă nu are aceeaşi amploare, nici aceeaşi însemnătate în toate limbile. Astfel, de pildă, englezii şi americanii vorbesc deseori de *Government* atunci când francezii ar folosi „stat", ca şi când importanţa unei puteri politice centralizate s-ar transpune în vocabular. Şi, în limba americană, puterea executivă este desemnată de cuvântul *administration*. Reforma lui *Government* propusă de *administration* a preşedintelui Bill Clinton în august 1993 înseamnă, în terminologia franceză, o reformă a statului propusă de guvern. Ar trebui, aşadar, să fim prudenţi când facem anumite evaluări: slăbiciunea relativă a statului faţă de societatea civilă în Statele Unite (analizată cu limpezime de Badie şi Birnbaum după Marx) este accentuată de un efect stilistic.

Vom mai băga de seamă că, deşi mare parte din vocabularul politic rusesc provine din limbile latină şi greacă (deseori prin limba franceză), există totuşi un cuvânt slav, *gosudarstvo*, care poate însemna „stat" sau „guvernământ" şi a cărui rădăcină este *gospodar* sau *ospodar*. *Gospodar* a fost folosit pentru prima oară pentru a denumi un monarh în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, cu referire la Cazimir al III-lea, rege al Poloniei. El este desemnat în ruseşte ca „gospodar al pământului rusesc" şi, într-un text paralel, în limba latină, drept *„dominus terrae Russiae"* (domn al pământului rusesc). „Gospodar" mai era folosit pentru a desemna un „senior", un „proprietar de pământ", un „stăpân de sclavi". Astfel încât semnificantul rusesc pe care îl redăm prin stat (însă uneori şi prin

guvernământ) ar conține ceea ce pentru unii constituie principiul istoriei statului rus: dacă statul în Occident s-ar fi bazat înaintea sfârșitului Evului Mediu pe o distincție între dominația politică și raportul de proprietate, istoria statului rus ar fi aceea a unui stat patrimonial*.

Diversității lexicale i-am putea adăuga mulțimea formelor teritoriale ale statului: cetatea-stat, imperiul și statul-națiune apar ca niște forme majore, însă cetatea-stat greacă capătă și ea forme eterogene între Sparta autarhică, pe care o zugrăvește Xenofon în *Constituția Spartei**, și Atena comercială descrisă de Aristotel în *Constituția Atenei**. Și amândouă se deosebesc foarte mult de cetățile-state italiene: chiar dacă acestea, așa cum se vede în tabloul pe care li-l face Machiavelli sau Guicciardini* în *Istoria Italiei*, investesc bani și competențe în război și inteligență și abilitate în sistemele de alianțe, cetățenia se bazează aici pe apartenența la o profesiune în cadrul unei ghilde sau corporații*. Statul hegelian, cu însemnătatea pe care o acordă societății civile și războiului, îmbină idealurile antice și moderne într-o sinteză care se înfățișează ca o desăvârșire a istoriei, o istorie pusă în mișcare de rațiune. În această perspectivă, imperiul este o formă depășită. Și este cât se poate de adevărat că, în ciuda unui lung și dureros episod colonial care a întărit sau a văzut născându-se imperii noi, acestea, cel puțin în forma lor continentală, s-au dezmembrat în secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea: Imperiul turc, Imperiul austro-ungar au lăsat locul unei pluralități de state-națiuni în sânul cărora domnește, în comparație cu imperiile, o deosebită omogenitate culturală. Statul poate avea, prin urmare, o varietate de moduri de organizare; dacă privim însă dintr-o perspectivă weberiană, vom remarca faptul că (în comparație cu dominația* hierocratică) el își exercită dominația pe un anumit teritoriu și asupra unei anumite populații. Băgând de seamă că statul își îndeplinise toate sarcinile ce se pot închipui, Weber socotea că trebuie definit prin mijlocul său specific, cel folosit atunci când toate celelalte au dat greș și care constituie *ultima* sa *ratio*, violența fizică. „Înțelegem prin stat o întreprindere politică cu caracter instituțional [*politischer Anstaltstbetrieb*] atunci când conducerea lui revendică cu succes în aplicarea regulamentelor monopolul constrângerii fizice legitime" (*Economie et société*, partea I, cap. 1, paragraful 17). Însă Weber nu spune nicidecum că în esență statul este un aparat de violență (ceea ce Marx* spune câteodată, iar Lenin o spune și el în *Statul și Revoluția**).

Acolo unde există un stat, vendeta, răzbunarea privată sunt sancționate și pot chiar dispărea cu totul. Această funcție de liniștire a raporturilor sociale, care, din punctul de vedere al lui Luther* sau Hobbes*, constituie întreaga valoare a statului, este înfățișată într-o lumină negativă de Freud, care consideră că statul își arogă monopolul nedreptății: el instituie, de pildă, obligația ca, în timp de război, să omori alți oameni, fapt interzis când este vorba de răfuieli personale. Viziunea pesimistă despre stat a lui Freud (iar apariția și dezvoltarea armei nucleare n-ar fi făcut decât să accentueze această viziune sumbră) este mai apropiată de cea a lui Nietzsche* din *Astfel grăit-a Zarathustra* (însă aici nu este expusă întreaga teorie despre stat a lui Nietzsche), după care „statul este cel mai rece dintre toți monștrii reci", decât de filozofia istoriei hegeliene sau marxiste, optimiste amândouă,

chiar dacă socotesc statul sau pieirea lui sfârşitul istoriei.

Căutarea unei definiţii a statului este o procedură care poate fi contestată: Popper* crede că o asemenea întreprindere, care îşi are modelul în *Republica** lui Platon*, este periculoasă deoarece duce la esenţialism (iar din perspectiva neopozitivistă a lui Platon noţiunea de esenţă nu este pertinentă, ea ţinând de metafizică) şi la o politică utopică. Dar şi căutarea aceasta poate fi criticată, deoarece ar fi tributară unei concepţii despre stat moştenită de la tradiţia juridică a cărei caracteristică principală este suveranitatea*. Aceasta este şi perspectiva lui Foucault, care preconizează o „microfizică" a puterii înainte să insiste asupra importanţei „guvernabilităţii" şi să caracterizeze statul modern, referindu-se la „modelul pastoral".

Conceptul de stat pare marcat de o variabilitate deosebită, ca o ironie faţă de pretenţia statului de a se erija ca instituţie ultimă şi faţă de acţiunea neîncetată de codare şi de teritorializare. Personificarea statului, erijat în subiect al unei strategii autoritare căreia ne-am consacrat când am vorbit despre stat ca despre o „persoană civilă" (Hobbes), este în acord cu un întreg curent al gândirii politice, care îl erijează în actor principal pe scena politicii internaţionale şi agent cu putere de decizie în ordinea politică interioară. Or, transformările modurilor de producţie şi de comunicare de la începutul industrializării fac ca viteza să fie mai importantă decât teritoriul, fluxurile mai vitale decât stocurile, gestiunea informaţiei mai crucială decât cea a energiei. Noţiunea de suveranitate îşi pierde din sens (un autor postmodern* ar putea adăuga că acesta este efectul unei pierderi generale de sens). Dar ne mai putem totuşi aminti că, de pildă, în secolul al XVII-lea, împotriva lui Hobbes şi a lui Ludovic al XIV-lea, Leibniz voia să valideze ideea unor grade de suveranitate*, a unor câmpuri de suveranitate diferenţiate, idee care ne-ar putea ajuta să înţelegem depăşirea statului-naţiune care se înfiripă la sfârşitul secolului al XX-lea în anumite zone, cum ar fi Europa Occidentală.

→ ANOMIE; *POLITICUL*; STAT DE DREPT; STAT DE PUTERE; *SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI.*

Bibl.: Badie şi Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Pluriel, 1983; Ingerflom, C., „Oublier l'Etat pour comprendre la Russie, XVI–XIX siècle", în *Revue des études slaves*, vol. LXVI, fasc. 1, Paris, 1994.

stat de drept. Stat în care ar trebui respectată o ierarhie a normelor juridice şi în care, în mod cu totul deosebit, validitatea drepturilor individului are întâietate, ceea ce implică o limitare a suveranităţii* statului. Formula traduce cuvântul german *Rechtsstaat*, apărut la mijlocul secolului al XIX-lea, spre deosebire de statul poliţienesc în care administraţia dispune de puteri proprii fără a fi supusă unui control.

ENCICL. „Statul de drept" a cunoscut o largă răspândire începând de la mijlocul anilor 1970, până atunci noţiunea fiind folosită mai cu seamă de toreticienii dreptului, îndeosebi de cei care se socotesc urmaşii marelui jurist austriac Hans Kelsen. Revendicarea unui stat de drept a devenit în anumite cazuri o afirmare a drepturilor omului, însă proclamarea ostentativă a statului de drept poate servi la ascunderea faptului că acestea sunt batjocorite sau în mod sistematic călcate în picioare. Larga răspândire a termenului

traduce o cerinţă, însă înmulţeşte totodată diferitele semnificaţii. S-au găsit patru sensuri cuvântului *Rechtsstaat*, sau a fost contestată pertinenţa distincţiei între „stat legal" şi „stat de drept" datorată juristului francez Carré de Malberg care, de altfel, nu se potriveşte cu deosebirile făcute de juriştii germani. Noţiunea, ca şi cea de „societate civilă"*, funcţionează în parte ca un semnificant negativ al cărui semnificat este un refuz al arbitrarului, al voinţei de putere statală, al totalitarismului*. „Stat de drept" se încorporează în mod eterogen în anumite programe: ţelul pe care şi-l propunea Gorbaciov în iunie 1988 de a instaura un „stat de drept socialist" n-avea niciun sens atâta vreme cât nu părăsea logica partidului unic şi, dacă ar fi renunţat la ea, ar fi dispărut chiar proiectul socialismului ca program al partidului-stat. Folosirea retorică a „statului de drept" este la fel de evidentă şi atunci când votarea de către parlament a unei legi care dă un larg câmp de acţiune administraţiei este prezentată ca o manifestare a statului de drept: a extinde pe cale legislativă puteri poliţieneşti nu înseamnă să întăreşti statul de drept. Astfel, doi prim-miniştri francezi, Edith Cresson, socialist, şi Alain Juppé, gaullist, au folosit „statul de drept" în sensul de stat în care legile sunt votate, făcând referire la adoptarea de către parlament a unor legi care sporesc controalele administrative în legătură cu circulaţia persoanelor în cadrul dispozitivelor generale de interzicere principială a imigraţiei în Franţa. Cu toate că departajarea tezelor şi a analizelor este complexă, vom spune că două concepţii se află în contradicţie: una în care statul de drept este un stat în care parlamentul votează legi pe care administraţia trebuie să le respecte (inclusiv acelea care sporesc puterile poliţieneşti şi restrâng capacităţile de recurs ale cetăţenilor), cealaltă în care statul de drept este statul drepturilor omului şi ale cetăţeanului (chiar dacă aceste drepturi restrâng drepturile puterilor publice).

Larga recunoaştere a valorii statului de drept îşi găseşte dinamica în mişcările ideologice şi doctrinare asemănătoare cu cele care au promovat noţiunea de societate civilă*, prezentată mai înainte, începând din anii 1970: denunţarea atotputerniciei puterii de stat, întâietatea acordată drepturilor omului bazate pe garanţii juridice. Punerea în valoare politică a statului de drept poate fi făcută şi de către liberali, din punctul cărora de vedere piaţa trebuie să fie principalul regulator social sau care apără drepturile omului şi ale cetăţeanului, cât şi libertatea lui (curentul acesta s-ar putea referi la Hayek*, figură de seamă a liberalismului, în concepţia căruia singurul stat valabil este statul de drept), însă unii liberali, mai puţin sensibili la valoarea pieţei decât la imperativul libertăţii, găsesc la B. Constant ideea suveranităţii limitate a statului şi enunţarea regulilor juridico-morale pe care nimeni n-ar trebui să le încalce. Mijlocul anilor 1970 în Europa este martorul dispariţiei regimurilor autoritare (în Spania, de pildă, care în urma Constituţiei din 1976 are o Curte constituţională) şi al apariţiei criticii totalitarismului şi posttotalitarismului. Urmează marea schimbare, care a însemnat sfârşitul comunismului rus: privit din unghiul restrâns, însă crucial, care ne interesează aici, observăm o ruptură între Constituţia sovietică din 1917, care făcea din partidul unic „nucleul" fondator, matricea societăţii comuniste, şi Constituţia rusă din 1993 în care este inclusă o declaraţie a drepturilor

fundamentale şi care defineşte Rusia ca fiind un „stat de drept multinaţional". Totuşi, realitatea juridică şi sistemul penal moştenite din perioada comunistă se schimbă încet, în ciuda adoptării unui Cod civil şi a unui Cod penal în 1996 şi 1997, iar statul rus acţionează ca un stat de putere* atunci când, în 1994, vrea să înfrângă rezistenţa luptătorilor ceceni pentru independenţă.

Statul de drept nu este numai un proiect (sau un alibi), el poate avea o realitate instituţională: anumite forme de organizare îi sunt, dacă nu necesare, cel puţin folositoare. Astfel Republica Federală a Germaniei se defineşte constituţional prin voinţa de a renega trecutul totalitar şi găsim în legea sa fundamentală din 1947 mai multe dispozitive care dau cetăţenilor posibilităţi de recurs împotriva hotărârilor statului, îndeosebi un tribunal constituţional, dar şi o procedură, „excepţia de neconstituţionalitate", conform căreia se poate conchide în faţa unui tribunal că o lege nu este conformă cu constituţia; stabilirea constituţionalităţii legii respective aparţine unei curţi specializate, un dispozitiv care există, în afară de Germania, în Italia şi în Belgia (un proiect de revizuire Constituţiei franceze în acest sens, în 1990, nu a fost dus până la capăt). Totuşi, dacă statul de drept trebuie mai întâi să încerce să garanteze drepturile fundamentale ale indivizilor împotriva arbitrarului, atunci lipsa unor instanţe specializate, ba chiar a unei constituţii*, ca text general care să codifice natura şi competenţele puterilor publice, nu constituie un obstacol în calea existenţei unui stat de drept. Acesta este cazul Marii Britanii, unde *Rule of Law* este temeinic împământenită (chiar dacă, aşa cum arată Michel Troper, *Rule of Law*, stat de drept şi *Rechtsstaat* ar trebui să fie, cel puţin din punct de vedere juridic, diferite). Putem însă găsi şi în Marea Britanie o ilustrare brutală a contrastului şi a complexităţii, în acelaşi stat, între statul de drept şi statul poliţienesc, comparând situaţia din Irlanda de Nord cu restul ţării. În cazul luptei împotriva terorismului sau în cazul războaielor coloniale, fără să mai evoce toate situaţiile urgente şi excepţionale, statul de drept are tendinţa să fie trecut pe linie moartă în beneficiul logicilor poliţiste şi administrative. Şi aceasta sub pretextul că ar frâna reprimarea şi lupta împotriva duşmanilor. De aceea realitatea efectivă a implantării unui stat de drept se măsoară după capacitatea unui stat de a nu răspunde ameninţărilor şi riscurilor cu măsuri poliţieneşti sau violente legitimate de starea de urgenţă şi scutite de constrângerile juridice şi de controlul politic.

În acelaşi sens, realitatea unui stat de drept s-ar putea măsura după felul în care îi ocroteşte legal şi juridic (posibilitatea de a face apel la o hotărâre, de a beneficia de asistenţa unui avocat) pe cei care au un statut şubred sau care îi face deosebit de vulnerabili. Măsurile administrative de internare în centre psihiatrice sau tratarea, cu tentă dominant poliţistă, a chestiunilor ţinând de imigraţie sunt semnele unei precarităţi sigure a statului de drept.

În Franţa, ostilitatea din principiu faţă de Curtea constituţională (sau manifestările iritate ale cutărui sau cutărui partid politic faţă de una dintre deciziile ei) îşi are originea în principiul suveranităţii parlamentare ca formă a suveranităţii poporului. A avea intenţia să cenzurezi actele legislative emise de aleşii poporului ar însemna să ataci însuşi principiul constitutiv al republicii. Atât gaulliştii, cât şi

comuniştii au revendicat întâietatea absolută a parlamentului. Însă una din primele acţiuni ale Adunării Naţionale din 1789 nu a fost oare aceea de a vota pe parcursul întregii luni august o Declaraţie a drepturilor omului şi ale cetăţeanului care, chiar dacă însoţea proclamarea anumitor drepturi restrictive ce trebuiau reglementate de legi, stabilea, totuşi, principiul unor norme supraconstituţionale superioare oricărei alte legislaţii? Constituţia celei de a V-a Republici din septembrie 1958 a introdus în instituţiile franceze un Consiliu constituţional (alcătuit din nouă membri, numiţi pe nouă ani câte trei, de preşedintele Republicii, preşedintele Adunării Naţionale, preşedintele Senatului). În 1970, Consiliul constituţional recunoaşte că preambulul Constituţiei din 1958 are o valoare constituţională. În 1971, pentru a da temei uneia dintre hotărârile sale care declara ca fiind neconform cu constituţia un text votat de parlament care reducea libertatea de asociere, Consiliul a făcut referire la Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului din 1789. Posibilitatea aceasta era oferită de preambulul Constituţiei din 1958, care face trimitere la preambulul Constituţiei din 1946 – care formulează o declaraţie a drepturilor „în mod deosebit folositoare vremii noastre" –, iar acest preambul din 1946 face, la rândul lui, trimitere la Declaraţia din 1789. Dacă adăugăm la aceste texte (Constituţia din 1958, Declaraţia drepturilor din 1946 şi din 1789) „principiile fundamentale recunoscute de legile Republicii", scoase treptat în evidenţă (de pildă, cel al libertăţii de a învăţa sau al egalităţii mijloacelor între acuzaţie şi atac într-un proces), principiile cu valoare constituţională (libertatea individuală aşa cum este concepută în articolul 66 din Constituţia din 1958), obţinem un „bloc de constituţionalitate", ca să reluăm o formulă folosită de J. L. Quermonne – bloc în sensul în care părţile sale sunt solidare, dar constituie în acelaşi timp fundamentul intangibil (asta nu înseamnă că interpretarea lor nu poate fi diferită) al celorlalte texte regulatoare. Mai apoi statul de drept a primit în Franţa un nou impuls odată cu revizuirea constituţională din 1974, la iniţiativa preşedintelui Republicii, Valéry Giscard d' Estaing, care lărgeşte dreptul de sezină al Consiliului constituţional, care aparţinea până atunci preşedintelui Republicii, primului-ministru, preşedinţilor celor două camere, la 60 de deputaţi sau la 60 de senatori. Consiliul nu se poate sesiza el însuşi (autosezină) şi nu există nicio posibilitate de verificare a constiuţionalităţii legilor anterioare, fapt care reprezintă două limite importante. În vremea preşedinţiilor lui François Mitterrand, dreptul acesta de sezină era o armă în mâinile minorităţii parlamentare, întrucât permitea ocrotirea unor principii socotite inalienabile sau cu o validitate iminentă a efectelor de decizie de majoritate politică temporare. Ne aflăm într-o logică în care suveranitatea statului este obiectul unui soi de autolimitare, însă această amputare a suveranităţii statului se bazează pe adoptarea unor dispozitive constituţionale instituite în mod democratic. În Europa*, dezvoltarea statului de drept este înscrisă în existenţa cursurilor şi tratatelor supranaţionale care au putere de control *a posteriori* în aplicarea dispoziţiilor juridice sau dreptul de a impune anumite norme: pierderea de suveranitate este, şi aici, efectul unei decizii suverane prin care statul a transferat o parte din suveranitatea sa unui alt ordin juridic. Ne dăm însă seama că statul de drept are ca

rezultat o practică şi o concepţie despre suveranitate aflată la antipozii celei preconizate de Carl Schmitt*, când făcea legătura între suveranitate şi decizie excepţională, opunându-se în mod logic teoriei statului de drept a lui Kelsen.

Hans Kelsen a prezentat statul (însă din punctul lui de vedere statul nu se reduce la această structură şi el acordă un loc decisiv în statele democratice partidelor politice care sunt mediatorii cetăţenilor) ca o normă a normelor: o ierarhie piramidală a normelor (constituţie, lege, regulament) constituie principiul unui stat întemeiat pe lege. Kelsen, care, în partea din opera sa consacrată teoriei politice, este un partizan al democraţiei, se înscrie în perspectiva pozitivistă (care era deosebit de activă şi fecundă în Austria începutului de secol XX, cu Ernest Mach, în teoria fizicii, apoi cu Rudolf Carnap şi Ludwig Wittgenstein în logică şi filozofie, cât şi cu Karl R. Popper*). Într-adevăr, Kelsen nu introduce drept criteriu conţinutul textelor juridice şi refuză să facă vreo referire la „dreptul natural". Conform acestei logici, n-ar fi deloc absurd să calificăm URSS, având în vedere Constituţia din 1936, ca fiind un stat de drept. Am putea chiar spune că orice stat este un stat de drept, noţiunea nefiind decât o tautologie. Totuşi, sensul întreprinderii lui Kelsen apare poate cu mai multă limpezime dacă o percepem în opoziţie cu noţiunea de stat de putere*. Istoricul german al gândirii politice medievale Otto Gierke afirma că statul de putere, îndată ce devenise conştient de el însuşi, luptase împotriva vechii idei germanice a statului de drept: în loc să considere că statul se bazează pe lege, statul ar fi fost gândit în niciun caz supus legii, ci creativ şi dominator. Exaltarea legii naturale în Evul Mediu era însoţită de afirmarea subordonării dreptului pozitiv puterii suverane, supunerea aceasta a dreptului pozitiv suveranului vremelnic sau spiritual fiind semnul însuşi al suveranităţii. Suveranul este o „lege vie" şi „ceea ce îi este pe plac are valoare de lege efectivă" (*Quod principi placuit legis habet vigores*), de unde a şi apărut formula care a stârnit numeroase controverse: Principele nu este supus legii. Dar, în ciuda faptului că Kelsen se opunea politic totalitarismului cât şi faptului că se îndepărtase de teoriile despre statul de putere, pozitivismul juridic permite cu greu să stabileşti norme superioare dreptului pozitiv (ceea ce, de altfel, pozitivismul filozofic poate încerca să facă, după cum o dovedesc Popper sau atâţia alţii).

De aceea, dincolo de istoria juridică a noţiunii de stat de drept (formulare făcută de juriştii germani de la începutul secolului al XIX-lea, apoi refăcută de Kelsen), trebuie să înţelegem că legătura între promovarea doctrinală a societăţii civile şi a statului de drept din anii 1970–1980 este altceva decât o întâlnire de circumstanţă. Trebuie însă să o aşezăm în sânul unei întregi tradiţii care, în loc să pună în opoziţie politica (ca sistem al raporturilor de forţe) şi dreptul (ca aparat de norme care eufemizează şi fac să piară într-o ceaţă de iluzii legitimante forţele şi interesele), le definesc ca ţinând de acelaşi ordin, cel al legii. Astfel o societate civilă, în sensul în care o înţelege Hegel*, se bazează pe existenţa unui stat de drept, chiar dacă nu foloseşte această formulă. Însă Marx* se sprijină pe un concept de societate civilă opus celui al lui Hegel: concepţia lui, care făcea din societatea civilă, rebotezată la iuţeală „infrastructură", locul „vieţii", al „muncii", al „forţelor de producţie", al „dezvoltării istorice", avea

să înlesnească legitimarea practicilor de instrumentalizare a dreptului care s-au dezvoltat în Rusia sovietică (practici împotriva cărora am putea relua lista de argumente a lui Marx împotriva Şcolii de drept istoric*). Respingerea statului de drept nu aparţine numai marxismului şi acesta se poate sprijini, de pildă, pe o elaborare de tip rousseauist, care se opune unui principiu supraconstituţional ca fiind nelegitim, deoarece poporul legislator este un suveran neîngrădit de vreo limită.

Din punctul de vedere al lui Hegel, statul modern este condiţia de posibilitate a societăţii civile, care nu s-ar putea edifica fără ea în măsura în care aceasta înseamnă locul de muncă: am putea aşadar vorbi despre caracterul nedisociabil al societăţii civile reglementate de stat şi despre un stat care nu poate exista fără cetăţean (*Bürger*), adică fără „societatea civilă" (*die bürgerliche Gesellschaft*). Identitatea între societatea civilă şi statul de drept (care nu înseamnă că sunt confundate, ci că se implică reciproc) s-ar putea să fi fost întemeiată chiar de greci: elenistul Marcel Détienne vorbeşte de existenţa statului de drept în Cetatea greacă atâta vreme cât este o *politeia*, un regim constituţional. Aristotel, de altfel, consideră căutarea „dreptăţii" (*dike*) şi discriminarea între drept şi nedrept o trăsătură constitutivă a societăţii civile* (*Politica*, cartea I, cap 2). În partea opusă, la „seminţii", la barbari*, problema a ceea ce este drept şi nedrept este reglementată în sânul spiţei şi între spiţe şi nicidecum prin reguli juridice publice.

Statul de drept poate fi opus statului despot, statului patrimonial*, aşa cum face Blandine Kriegel. Dacă ceea ce este esenţial în statul modern nu se află în mod necesar în exercitarea *imperium*-ului pe proprii supuşi, am putea, în schimb, sublinia implicaţiile statului de drept în relaţiile cu celelalte state. Este un fel de a înţelege teoria cosmopolitică a lui Kant*. Dacă însă statul de drept se defineşte prin nişte cerinţe legate de dreptul omului, ceea ce ar trebui să-i interzică declanşarea de războaie de agresiune şi de cucerire, atunci poate el să fie indiferent la încălcarea drepturilor omului şi întâi de toate la încălcarea celui dintâi drept (recunoscut chiar de cei mai radicali partizani ai suveranităţii statului, cum este Hobbes*), dreptul la viaţă? În acest caz ar fi legitimat un drept de intervenţie. Totuşi, puţine state sau instituţii internaţionale sunt dispuse să se angajeze în construirea unui stat de drept internaţional fără să dispună de un drept de condamnare fără efect, ci doar de o capacitate de sancţionare şi de luptă împotriva celor mai brutale încălcări ale drepturilor omului. → DREPTUL POLITIC.

Bibl.: Chevalier, J., *L'Etat de droit*, Montchrestien, 1994; Kelsen, H., *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, 1953; Kriegel, B., *L'Etat et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des Etats*, Payot, 1989; Kriegel, B., „Etat de droit", în Duhamel, O., Mény, Y., *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992; Quermonne, J.-L. şi Chagnollaud, D., *Le Gouvernement de la France sous la V-ème République*, Fayard, 1996; Redor, M.-J., *De L'Etat légal à l'Etat de droit. L'évolution des conceptions de la doctrine publiciste française, 1879–1914*, *Economica*, 1992; Troper, M., „Concept d'Etat de droit", în *Droits*, nr. 15, 1992.

stat de putere sau ***Machtstaat.*** Formulă germană în care forţa apare ca principiu al statului*.

ENCICL. *Der Staat ist Macht*: statul* este putere. Aceasta este formula lui Heinrich von Treischke, prieten cu Bismarck şi principal teoretician al acestei concepţii foarte răspândite în Germania secolului al XIX-lea. El pune în valoare statele mari în detrimentul celor mici, justifică amoralitatea statului şi afirmă că individul trebuie să se sacrifice pentru această colectivitate aflată mai presus de el. „Societatea civilă" este un agregat: „Un stat are o unitate; îl recunoaştem ca atare; nu este o personalitate mistică. Societatea civilă este lipsită de unitatea voinţei". De aceea statul este, în acelaşi timp, exterior societăţii civile şi el este ceea ce îi permite acesteia să existe: cetăţeanul trebuie să se supună acestei „puteri care domină societatea, înarmată cu o forţă în stare să cuprindă şi să înlănţuie patimile omeneşti". Concepţie foarte îndepărtată de a lui Hegel*, după care statul trebuie mai degrabă să fie caracterizat ca stat de drept* şi după părerea căruia istoria nu este reglată numai de „putere", ci şi de „raţiune" (cf. *Principiile filozofiei dreptului**, paragraful 342).

Emile Durkheim, în contextul Războiului din 1914, se află în fruntea unei critici radicale a acestei concepţii, pe care o apropie de pangermanism, o „mitologie" care atribuie o superioritate Germaniei datorită fie rasei, fie istoriei sau legendei. Politica internă bazată pe forţă a statului de putere este continuată în afară, prin război (încălcarea neutralităţii Belgiei este tipică), prin voinţa de a aşeza „Germania deasupra a tot ce există", asemenea „supraeului" lui Nietzsche*. „Lipsa de omenie" de care dau dovadă soldaţii germani în timpul războiului este rezultatul ideilor şi sentimentelor inculcate de multă vreme tineretului german şi care au format „mentalitatea" germană. Or, din punctul de vedere al lui Durkheim, există o „conştiinţă universală şi o opinie a lumii", care sunt nişte forţe care reacţionează dacă le ofensezi. „Patologia socială" de care a dat dovadă Germania în timpul războiului o face să capete multă forţă, însă statul de putere german nu-şi poate împlini destinul, „să împiedice omenirea să trăiască", deoarece „viaţa nu se lasă înlănţuită pe vecie". Definiţia dată statului de un alt sociolog, Max Weber, se află în contradicţie cu a lui Durkheim, deoarece, alegând să-l caracterizeze prin mijlocul său specific, monopolul legitim al forţei fizice, foloseşte vocabularul lui Treischke.

→ ANOMIE; DOMINAŢIE; PUTERE.

Bibl.: Durkheim, E., *„L'Allemagne au-dessus de tout". La Mentalité germanique et la guerre* (1917), Armand Colin, 1991.

stat-naţiune. Formă politică în care frontierele teritoriale, politice şi cele ale unei populaţii oarecum omogene din punct de vedere cultural, religios, lingvistic coincid. Statul-naţiune este opus imperiului.

ENCICL. Într-un stat-naţiune, limitele politice şi culturale se suprapun (cel puţin la modul ideal), cultura fiind definită prin limbă şi/sau religie. Naţionalismul este o doctrină care doreşte această suprapunere, pe care o poate ancora în alţi determinanţi, de pildă, existenţa unor presupuse rase: forma sa cea mai clară o constituie revendicarea: „Toţi X în Xie, niciun Y în Xie". (De tipul fuziunea Austriei cu Germania, independenţa Ţării bascilor,

„Franţa francezilor" – slogan care apare odată cu afacerea Dreyfus.) Dacă gândim naţiunea ca pe un produs al lumii moderne şi ca nefiind o continuare a etniei*, facem din raţionalism izvorul naţiunii (E. Gellner). Analiza istorică a naţionalismului scoate la iveală deosebiri însemnate între, de pildă, naţionalismul satelor care n-au fost niciodată încorporate în imperii sau al celor care au apărut în urma dezmembrării unor imperii, traiectoriile urmate nefiind aceleaşi pentru statele ieşite din imperii continentale europene sau din imperii coloniale.

Statul-naţiune se deosebeşte în mod clar de imperiu, în care există o diversitate culturală, frontiere interne, grupuri religioase eterogene. Astfel Imperiul otoman era organizat pe principiul *meiului* (popor, naţiune), care împarte supuşii în grupuri care îşi păstrează religia şi au dreptul la o anumită autoadministrare (strângerea impozitelor de către clerul ortodox în sânul acestei comunităţi*). În Imperiul rus trăiesc în secolul al XIX-lea ortodocşi, catolici, evrei, musulmani, liber-cugetători, uniţi, luterani etc., care vorbesc limbi diferite, elitele ruseşti folosesc limba franceză când vorbesc între ele, unele grupuri au moduri de organizare interne proprii (polonezi, finlandezi), chiar dacă, mai ales la sfârşitul secolului al XIX-lea, aplicarea unor măsuri poliţieneşti are loc pretutindeni. Şi chiar partea rusească a Imperiului poate fi considerată multietnică fiind eterogenă (germani, tătari, evrei, ruşi etc.). Invers, şi făcând o comparaţie, Italia anilor 1830, după restauraţia din anii 1815–1820, care urmează nereuşitei proiectelor de unire venite odată cu Revoluţia franceză şi Napoleon, este scindată în entităţi politice distincte. Şi este şi ea dezbinată de înfruntări ideologice, mai cu seamă în ceea ce priveşte calea de urmat pentru a ajunge la uniune. Cei mai vechi din Carbonerie, precum Mazzini, sunt mai degrabă urmaşi ai Revoluţiei franceze şi ai romantismului, al căror slogan este „Dumnezeu şi Poporul", şi care se gândesc la o revoluţie armată, proiect căruia i se alătură şi G. Garibaldi, cel mai important dintre mazzinişti. Mazzini se plângea: „suntem dezmembraţi în opt state, independente unul faţă de altul, fără vreo alianţă între ele, fără unitate de vederi, fără contacte reciproce regulate". După 1840, cei care sunt denumiţi neoghelfi cu Gioberti se gândesc la o Italie alcătuită din state confederate unite în jurul papei, proiect pe care primul Război de independenţă (martie–decembrie 1848) şi atitudinea papei Pius al IX-lea care făcea – în mod destul de logic – din rolul său de pontif o misiune mai înaltă decât unirea naţională îl vor zădărnici. Însă diversitatea ideologică din Italia apare pe fondul unei religii dominante, al unei limbi comune şi al unor referinţe la un trecut comun stăruitor reactivate, de pildă, la conflictul din Evul Mediu şi din Renaştere între ghelfi (partizani ai papei) şi ghibelini (partizani ai Imperiului). Proiectul unei Italii unite este, şi el, foarte vechi: este ţelul ideal fixat de Machiavelli în ultimul capitol din *Principele**.

Statul-naţiune este socotit de unii destinul necesar al unei naţiuni: o naţiune fără stat ar fi condamnată, aceasta este teza lui de Gaulle*, pentru care, pe de altă parte, nu orice grup constituie o naţiune, el nerecunoscând acest titlu decât unor grupuri pe care le consideră omogene. În schimb, Hegel este de părere că un grup care nu izbuteşte să se afirme ca stat nu este o naţiune. De Gaulle face legătura între naţiune şi omogenitate etnică

folosind un vocabular şi reprezentări care datorează mult teoriilor despre caracterul naţional existente în secolul al XIX-lea, însă el face din republică forma politică potrivită pentru „geniul" „Galiei", al Franţei: este o chemare la universal. Din punctul de vedere al lui Hegel, statul-naţiune nu are nevoie de omogenitate absolută: el admite, bazându-se chiar pe forţa societăţii civile moderne, ca unele grupuri, care constituie ceea ce s-ar putea numi o disidenţă instituită, să aibă un loc în stat: este cazul quakerilor, care refuză să poarte arme, fapt care reprezintă totuşi cea mai înaltă obligaţie a unui cetăţean, însă Hegel este de părere că aceştia pot, plătind, de pildă, un impozit special, să aibă un loc în stat; mai mult decât atât, el afirmă că evreii, chiar dacă se socotesc ei înşişi „în afara" statului, trebuie să beneficieze de un statut care să-i ocrotească (*Principiile filozofiei dreptului*, paragraful 270, notă).

Acest dublu exemplu, importanţa elementului etnic în concepţia despre naţiune a lui de Gaulle şi acceptarea de către Hegel în stat a unor cetăţeni care se deosebesc foarte mult de restul comunităţii naţionale, ne aminteşte că teoriile despre naţiune nu se repartizează lesne în funcţie de naţionalitatea autorilor. Dacă găsim în Franţa o tradiţie pe care o putem califica drept universalism al naţiunii (deoarece recunoaşte existenţa unor valori şi drepturi, valabile pentru toţi, deoarece face din Franţa vehiculul acestor valori şi drepturi recunoscând totodată legitimitatea existenţei altor naţiuni), mai găsim şi o concepţie particularistă despre naţiune (Franţa este în esenţă catolică, ea ar trebui să se ferească de influenţele străine, ea are un geniu şi un caracter unic, are vocaţia dominării sau îndrumării altor popoare), şi, la urma urmei, Afacerea Dreyfus a fost o afacere franceză. Nedependenţa între naţionalitatea naţionaliştilor şi conţinutul ideoligiei lor apare, de pildă, în uimitoarea asemănare a definirii naţiunii de către Maurice Barrès şi Iosif Stalin, şi unul şi celălalt făcând din legătura cu „pământul", cu „solul" un criteriu esenţial al apartenenţei la comunitatea naţională. Un punct comun între bardul Lorenei şi al Franţei şi militantul bolşevic: ei încearcă să îi excludă pe evrei, Stalin refuzând să acorde evreilor statutul de naţiune pentru ca aceştia să nu poată revendica dreptul de a constitui un partid politic distinct. În ceea ce-l priveşte pe autorul *Dezrădăcinaţilor* (1897), antisemitismul lui este deosebit de virulent în *Leurs figures* (1902), chiar dacă Războiul din 1914 îl va determina să-şi schimbe atitudinea, într-un chip care arată, totuşi, cât de mult îi duşmănea pe evrei ca evrei, deoarece născoceşte figura unui evreu convertit, devenit preot, care moare luptând împotriva nemţilor.

În Europa Occidentală şi Orientală, teoriile despre naţiune sunt în mod necesar teorii de articulare între puterea* hierocratică şi puterea politică, între Biserică şi stat*. Cu toate că sunt posibile şi alte cazuri, dintre care trei principale: fie Biserica, dominantă dintr-o ţară, este autocefală şi atunci puterea politică şi puterea hierocratică se confundă, acesta fiind cazul Rusiei; fie Biserica este transnaţională, cosmopolită şi în mod necesar, rivala statului, generând conflicte de dublă loialitate, cum este cazul Angliei înaintea schismei anglicane şi al Franţei, şi din acest motiv Hobbes, ca şi Rousseau, critică principiul unei autorităţi* dedublate, politică şi religioasă, ameninţătoare pentru pacea civilă; fie Biserica este locală,

după o ruptură cu Biserica catolică romană (bisericile protestante din nordul Europei), iar Biserica şi statul pot coopera, aşa cum îşi închipuia Luther*. În secolul al XIX-lea, în ţările în care se dezvoltă sisteme de învăţământ nedependente de biserici, miza crucială a raportului între Biserica catolică şi statul-naţiune este şcoala. Ernest Gellner, în teoria sociologică despre statul-naţiune, face din aceasta instituţia tipică a societăţii industriale care înfăptuieşte omogenizarea culturală necesară mobilităţii în diviziunea muncii. În statul-naţiune, statul revendică monopolul culturii legitime al cărei instrument de formare şi transmitere este şcoala (ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există culturi nelegitime).

Jules Michelet, el însuşi un produs al şcolii laice, prin liceu, Şcoala normală şi Collège de France, concepe istoria (care, după părerea lui, trebuie să fie „slujnica filozofiei") ca pe o sechestrare a „unităţii vii" a Franţei: în iulie 1830, spune el, a „zărit Franţa": „Am văzut-o cel dintâi ca fiind un suflet şi o persoană" (Prefaţa din 1869 la *Istoria Franţei*). Personificarea Franţei nu este o figură retorică (atât de des întâlnită de altfel la istorici), ci o teorie despre ce este naţiunea. Ea nu poate fi înţeleasă în principal prin rase, aşa cum a făcut Augustin Thierry, deoarece dedesubtul rasei, al poporului, se găseşte „pământul" care ţine şi le hrăneşte, „solul", care nu este doar teatrul de acţiune, dar care, prin alimentaţie, climă şi alţi factori, intervine în sute de chipuri: „după cum e cuibul, aşa este şi pasărea. După cum este patria, aşa-i şi omul" (*id.*). Mulţimea de factori care intervin în istorie nu poate avea nimic fix, rigid, mecanic. Aceasta deoarece modelul de inteligibilitate necesar este autogeneza unei fiinţe vii, autoformarea unei persoane: „Împotriva celor care duc mai departe acest element al rasei şi îl exagerează în vremurile moderne, am desprins chiar din istorie un fapt moral de mare valoare şi prea puţin luat în seamă. Este vorba de stăruitoarea *muncă a sinelui asupra sinelui*, în care Franţa, prin propria propăşire, înaintează prefăcându-şi toate elementele necioplite" (*id.*). Aşadar Franţa nu este veşnică: înapoia ei, Michelet nu regăseşte o Galie care să o prefigureze, ci face din Franţa unitatea unei diversităţi, unitate organică a „vieţii adevărate", care este „continuitate". Franţa s-a născut din adunarea unor „membri" diferiţi (popore, rase) într-un „corp mare". Michelet înţelege totodată să insiste mai mult decât predecesorii săi asupra însemnătăţii elementelor materiale (toate „împrejurările fizice şi fiziologice") şi a dimensiunii spirituale („sufletul naţional"). Datorită faptului că face referiri la „sufletul naţional", la naţiune ca „persoană", ca „individ", la „viaţa" sa şi la viaţă ca „armonioasă identitate de suflet", îl putem califica drept romantic. Însă de un romantism care se dosebeşte clar de romantismul francez şi de căutările acestuia în legătură cu „arta pentru artă", în favoarea punerii în valoare a eroului modern, „eroul activ", care se potriveşte cu reprezentarea „travaliului naţiunii care se creează, se zămisleşte ea însăşi" (*id.*). Naţiunea ca persoană va putea fi interlocutoarea istoricului-filozof care i se adresează. Şi care este el însuşi o „personalitate individuală într-o personalitate naţională" (*Cours au Collège de France*, volumul II, p. 695).

Michelet foloseşte, de asemenea, ca sinonim pentru naţiune şi patrie, cuvântul „naţionalitate", pe care îl opune „generalităţii", înţelegând prin asta Biserica

catolică. Fiecare naţionalitate este „o acumulare de opere ale libertăţii" (*id.*, p. 240) şi „lumea este o familie de naţiuni" (*id.*, p. 141) care în Europa s-au format împotriva „falsei unităţi", cea a pontifului de la Roma. În Evul Mediu şi după aceea, Biserica n-a constituit un principiu al libertăţii, nici al unităţii, deoarece era „autoritară" (Prefaţă, p. 20) şi răspândea o noţiune „arbitrară", cea a harului şi, mai ales, ea a „făcut două popoare prin două educaţii" (*Cours au Collège de France*, volumul II, p. 665). Şi aceeaşi constatare se poate face pentru 1848 când Michelet, uimit, ca mulţi alţii, de decalarea politică spre dreapta a ţăranilor faţă de locuitorii oraşelor, pe care o pune (ca şi spiritul conservator al femeilor) pe seama preoţilor, cere şcoală publică pentru băieţi şi fete. O şcoală a cărei „naţionalitate va fi aspectul capital": omul trebuie să ştie din ce naţionalitate se trage şi să-şi cunoască înaintaşii. Aşadar, istoria nu este o disciplină accidentală faţă de naţiune ci, cu condiţia să ştie să se facă auzită, o conştientizare de ea însăşi prin naţiune. De aceea, şi tocmai pentru că Franţa este o persoană, ea poate exista într-o persoană, istoricul ei, Michelet, al cărui „eu" a devenit Franţa. O logică asemănătoare – Franţa identificată cu o persoană cu care cel care stabileşte această identitate şi la care aderă se poate identifica – găsim şi la de Gaulle.

Însă istoria naţională, din punctul de vedere al lui Michelet, nu este un monolit, vedem în ea lupta între „spiritul vieţii" şi „spiritul morţii" (*id.*, volumul I, p. 594): istoria corpului şi a sufletului persoanei Franţa scoate la iveală violenţa Bisericii în lupta împotriva poporului, care Biserică a încercat, de două ori, cu prilejul războiului împotriva albigenzilor şi al revocării Edictului din Nantes, să „extermine poporul" (*id.*, volumul II, p. 665), ordinul iezuiţilor fiind una din incarnările sale cele mai negative, sinonim cu contrarevoluţia (*id.*, volumul I, p. 594). În faţa acestui tip de ameninţare toate popoarele se înfrăţesc. Şi, cu toate că Michelet aşază Franţa în primul rând al naţiunilor – Franţa spre care „naţiunile înlănţuite întind mâinile" (*id.*, volumul II, p. 580), căci revoluţia a însemnat afirmarea dreptului şi a naţiunii –, el recunoaşte totuşi dreptul celorlalte naţionalităţi de a se afirma şi aduce elogii colegului său de la Collège de France, scriitorul polonez Minckiewiz. El insistă asupra specificităţii fiecărui popor (de pildă asupra „individualismului" englezilor) şi atrage atenţia asupra „cosmopolitismului"*. Însă îi recunoaşte fiecărei naţiuni o „personalitate". Michelet nu se pronunţă în favoarea unui cult exclusiv al Franţei şi ne-am putea pune întrebări în legătură cu originea germană a concepţiei sale despre naţiune, care se apropie foarte mult de a lui Herder, ca individ viu, ca şi despre însemnătatea metodei lui Grimm în felul său de a face istorie (Prefaţa din 1869).

Naţionalismul, proiectul de a construi un stat-naţiune sunt, în mod paradoxal, ideologii deseori importate. Alexandre Koyré a dovedit-o referindu-se la Rusia: intelectualii ruşi au găsit ideea specificităţii naţionale a Rusiei sau a slavilor în romantismul german. Iar o mare parte dintre elitele ruseşti din secolul al XIX-lea este fascinată de Europa şi îndeosebi de Franţa, în asemenea măsură încât în anumite medii copiii învaţă limba franceză înaintea limbii ruse. La rândul lui, Dostoievski îşi bate joc de ruşii de la Paris al căror ideal este să vorbească asemenea chelnerilor din cafenelele capitalei

franceze sau ca frizerii din Sankt-Petersburg (care sunt francezi, bineînţeles) [*Jurnalul unui scriitor*, p. 354]. La modul şi mai general, el bagă de seamă că deseori intelectualul rus nu este decât un „proletar spiritual, un dezrădăcinat [...]" (*id.*, p. 360).

Dostoievski împărtăşeşte analiza pe care Michelet o face Revoluţiei franceze cel puţin într-un punct: ea a proclamat independenţa Franţei faţă de religie, însă adaugă că nădejdea în dreptate, căreia i-a dat naştere, a rămas literă moartă: a fost împuşcat Babeuf care, cel dintâi, spusese că revoluţia era o fantasmagorie şi naţiunea franceză a fost ruptă în două: o parte conservatoare, care pândeşte o parte săracă, bogată în nădejdi. Războiul din 1870 înseamnă, pentru scriitorul rus, sancţionarea unei nereuşite şi totodată înfruntarea între două naţiuni care se definesc în raport cu religia, catolică în Franţa, protestantă în Germania. Căci viziunea lui Dostoievski despre istoria Franţei şi despre istoria mondială se deosebeşte în mod radical de cea a lui Michelet: din punctul lui de vedere, Franţa reprezenta de cincisprezece secole catolicismul european, iar Revoluţia franceză s-a născut din secătuirea acestui principiu pe care a vrut, purtată de entuziasm, să-l înlocuiască cu principii noi, întemeiate pe raţiune.

Naţiunea franceză a fost astfel reprezentanta unei religii a cărei slăbiciune i-a fost fatală (articolul despre *Cetăţean*, 1873, în *Jurnalul unui scriitor*, p. 229). După părerea lui Michelet, Revoluţia franceză, chiar dacă este o revoluţie împotriva Bisericii, este, în acelaşi timp, un fenomen religios profund, o a doua şansă dată lui Dumnezeu. Astfel încât Barthes poate vorbi, referindu-se la Michelet, despre „hristomorfismul Revoluţiei franceze". Dacă legătura dintre Franţa şi catolicism a fost slăbită (Dostoievski crede că poate nu pentru totdeauna), dimpotrivă, Rusia este caracterizată de rolul său religios de teritoriu şi călăuză a ortodoxiei. Rolul acesta nu a scăzut, ba chiar îşi orânduieşte viitorul, cât şi pe cel al întregului orient. Vocaţia religioasă a Rusiei are consecinţe politice, însă acestea sunt mai puţin importante decât semnificaţia spirituală, încă nedesăvârşită: ea este „ocrotitoarea", ceea ce este cu totul altceva decât „dominatoarea"ortodoxiei şi a poporelor care profesează această religie. Cu titlul „Concepţia politică despre istorie", Dostoievski proclamă: „Da, Cornul de Aur şi Constantinopolul, toate vor fi ale noastre, însă fără a fi luate cu japca, acesta este răspunsul meu" (*Jurnal*, p. 340). Rusia nu este definită ca un stat mărginit de graniţe, ci mai degrabă ca o putere spirituală, care nu se va impune prin violenţă sau cu gând de cucerire: „Nu, va fi o autentică instaurare a adevărului lui Hristos, care s-a păstrat în Orient, o nouă şi adevărată înălţare a Crucii lui Hristos şi acesta va fi ultimul cuvânt al ortodoxiei în fruntea căreia, de multă vreme, stă Rusia" (*Jurnal*, p. 342).

Trecutul rusesc este reinterpretat. Ridicând Sankt-Petersburgul, Petru cel Mare, cel puţin în aparenţă, s-a îndepărtat de ţel – restabilirea drepturilor Rusiei asupra Bizanţului –, însă el i-a îngăduit Rusiei să se deschidă spre Europa, ca să culeagă de aici germenii adevărului, dându-i astfel o lărgime de vederi nemaiîntâlnită până atunci şi sporindu-i forţele. Şi acum ortodoxia, datorită forţei căpătate prin deschiderea către Europa (de pildă, ea l-a încorporat pe Schiller în „sufletul" său), se poate pune în slujba umanităţii.

Căci Rusia este poporul hristofor (literal, „care îl poartă pe Hristos"), păstrător al adevărului lui Hristos, al „imaginii sale reale", care „a pierit din toate celelalte religii, de la toate celelalte popoare" (*id.*, p. 339). Vulturul bicefal, preluat de la Bizanţ, şi care se găseşte pe steagul Rusiei, îi exprimă vocaţia: ea va împlini năzuinţele popoarelor din Orient, care recunosc de multă vreme în ţarul Rusiei pe adevăratul lor suveran, şi care se află sub jugul turcesc. Rolul acesta trebuie să-i revină Rusiei şi nicidecum grecilor, pe care Dostoievski îi judecă cu asprime (p. 477). Căci în utopia sa el nu-şi închipuie că Rusia se va arăta favorabilă înfloririi naţionalităţilor: dacă Constantinopolul trebuie să aparţină Rusiei, aceasta se întâmplă nu numai din raţiuni spirituale, ci şi pentru a-i da posibilitatea să respire „aerul curat al mărilor şi al oceanelor" (p. 478), cât şi pentru a evita neînţelegerile între „populaţiile tinere din Orient" (p. 485). Misiunea Rusiei nu este, prin urmare, numai de ocrotire, ci şi de supraveghere. Slavii neortodocşi ar putea chiar dori să trăiască sub protectoratul ei pentru a-şi salva personalitatea independentă. În felul acesta, Dostoievski se situează într-un mod aparte faţă de diferitele moşteniri ale istoriei intelectuale ruseşti din secolul al XIX-lea. Faţă de curentul slavofil, care a apărut prin anii 1830 şi care îşi imagina o specificitate rusească absolută, de care pare apropiat, Dostoievski ia totuşi poziţie în mod explicit spunând: „Noi, ruşii, avem două patrii: Rusia noastră şi Europa [...]". De occidentaliştii modernizatori se deosebeşte prin valoarea unică pe care o acordă Rusiei ca păstrătoare a lui Hristos şi, chiar dacă este relativ apropiat de panslavism, nu îl propovăduieşte în chip agresiv.

Comparaţia Michelet/Dostoievski scoate la iveală, atât la unul, cât şi la celălalt, ideea poporului providenţial şi a răspândirii mesajului său către celelalte popoare. Din punctul de vedere al lui Dostoievski, ţarul ar trebui să devină suveranul unei vaste comunităţi ortodoxe cu centrul în Rusia, popor teofor, în vreme ce, după părerea lui Michelet, Franţa, cea a Revoluţiei şi nu a Bisericii catolice, nu poate decât să dorească afirmarea libertăţii Ungariei sau a Poloniei. Şi am mai putea adăuga că, tot după părerea lui Michelet, în centrul naţiunii se află şcoala, în vreme ce la Dostoievski se află Biserica. Totuşi, atât unul, cât şi celălalt, din motive diferite, au o imagine negativă despre Biserica catolică şi papalitate. Au în comun o metaforă, cea a legăturii materne ca legătură pozitivă superioară. Vorbind despre unirea naţionalităţilor în sânul ortodoxiei, Dostoievski afirmă că ea le va fi „mamă, nicidecum suverană" (*Jurnal*, p. 341). Iar Michelet, într-un curs intitulat „Rasele împăcate", îi înfăţişează pe slavi ca pe nişte „fraţi", care sunt „douăzeci de popoare" ţinute împreună de „teroarea de la Kremlin". Pentru ele, el propune Franţei un rol de călăuză: „să salvezi rasele iniţiindu-le. Să nu le schimbi, ci să faci în aşa fel încât să fie ele însele: asemenea mamei care nu ridică copilul, ci îi întinde mâna, nu degetul" (*Cours au Collège de France*, volumul II, p. 462). Şi făureşte „Matrie", pe care îl socoteşte mai bun decât Patrie (care provine din cuvântul latinesc *pater*, tată).

Metaforele acestea, care sunt consecinţa personificării naţiunilor, raselor, naţionalităţilor, ţin de Imaginar, instanţă a proiecţiei corpului (după conceptualizarea lui Lacan). „Naţiune" este, de altfel, o metaforă încremenită în etimologie, o catacreză:

cuvântul provine de la „a naşte" (şi poate fi apropiat de „natură"). Naţiunea este locul naşterii, ceea ce face trimitere la o imagine maternă, dar şi la o putere paternă pe care expresia „patria Mumă" o rezumă într-o contradicţie imposibilă. Căci, dacă putem da o definiţie formală naţiunii şi a statului-naţiune, putem de asemenea, spune că naţiunea este mai mult închipuită decât gândită. Ea încorporează subiectul individual, grupurile specificate într-un corp mai vast. Ea le cuprinde în prozopopeea ei, fapt care le cruţă de individualitatea lor de subiect. → EUROPA; *MARXISMUL ŞI CHESTIUNEA NAŢIONALĂ.*

Bibl.: Barthes, R., *Michelet,* Ed. du Seuil, 1954; Dostoievski, F., *Journal d'un écrivain,* Gallimard; Gellner, E., *Nations et nationalisme,* Payot, 1990; Michelet , J., *Cours au Collège de France,* vol. I, 1838–1844, vol. II, 1845–1851, Gallimard, 1995; Prefaţa din 1869 la *Histoire de France, Le Moyen Âge,* „Bouquins, R.", Laffont.

stat patriarhal → ETNIE; STAT PATRIMONIAL; UCIDEREA TATĂLUI PRIMITIV.

stat patrimonial. Tip de stat în care dominaţia* este de acelaşi tip cu cea a unui stăpân de domeniu asupra bunurilor şi a familiei sale.

ENCICL. Hobbes* (*Du citoyen,* cap. 4) descrie „corpul familiei" ca pe un grup de persoane (tată, copii, slujitori) adunate laolaltă de „forţa autorităţii* paterne". Dacă grupul acesta se măreşte (datorită dinamismului demografic şi a angajării de numeroşi slujbaşi, încât nu mai poate fi învins fără o bătălie), vom vorbi de un „regat patrimonial". Cu toate că este diferit de „monarhia instituită", regatul acesta are aceleaşi prerogative. Extinderea organizaţiei familiale patriarhale la dimensiunea unei organizaţii politice este deja imaginată de Aristotel, însă acesta are grijă să o deosebească de *polis* sau societatea civilă. În societatea civilă a lui Aristotel găsim numeroase asociaţii sau comunităţi, printre care *oikos,* „domeniu", în vreme ce în organizaţia familială acesta constituie instituţia esenţială. După părerea lui Aristotel, o „seminţie" poate căpăta o formă instituită de dominaţie care, ca urmare a organizării sale pe aceeaşi spiţă, nu poate fi decât o monarhie.

Max Weber a teoretizat specificitatea statului patrimonial, considerând că este întemeiat pe *oikos* (care poate fi definit în mod negativ ca aflându-se la polul opus faţă de întreprinderea capitalistă). Acesta este cazul Egiptului de pe vremea faraonilor, care era un singur şi mare domeniu girat, patrimonial, de faraon. Un alt exemplu de administraţie patrimonială este marele domeniu carolingian. Se va putea vorbi de un stat patrimonial atunci când suveranul îşi organizează puterea* politică (care nu înseamnă punerea în aplicare a constrângerii fizice) pe arii extrapatrimoniale şi asupra unor supuşi politici, în acelaşi chip în care îşi exercită puterea patriarhală. Puterea patrimonială poate căpăta vaste forme politice (ca în cazul imperiilor continentale până în vremurile moderne), iar un „stăpân" cu puteri patrimoniale îşi poate exercita dominaţia asupra altor „stăpâni" patrimoniali. Obligaţia principală a supuşilor în sânul unui stat patrimonial este întreţinerea stăpânilor, ca şi în sânul unui domeniu. Însă obligaţia aceasta poate căpăta forma unei redevenţe în natură sau a unui impozit monetarizat: cazul din urmă arată că un stat patrimonial se poate sprijini pe o

administrație birocratică rațională. Însă posibila modernizare a tehnicilor patrimoniale nu trebuie să ne înșele: dominația patrimonială este una din formele premoderne de dominație. Aceasta trebuie înțeleasă ca un caz particular al dominației patriarhale: amândouă se bazează pe un tip de legitimitate tradițională, credința în inviolabilitatea a ceea ce a existat dintotdeauna.

Dominația patrimonială este un rezultat al diferențierii structurii patriarhale, mai cu seamă atunci când se face deosebirea între copiii liberi și copiii sclavi, chiar dacă tatăl lor este stăpânul casei. Structura patrimonială se ivește din restricțiile care fac atingere „comunismului economic și sexual originar" și care realizează că apar drepturi personale pentru femei, copii și sclavi. În vreme ce, în dominația birocratică, o normă este cea care stabilește că persoana care deține o putere are dreptul legitim de a enunța o regulă specifică, în dominația patriarhală sau patrimonială ordinele stăpânului sunt garantate de subordonarea personală. În cazul autorității domestice, credința în autoritate se întemeiază pe relații personale, care sunt percepute ca „naturale". Pietatea față de tradiție și de stăpân sunt cele două elemente fundamentale ale dominației patriarhale (*Economie și societate*, volumul II, cap. 12, paragrafele 1–4). Weber face o apropiere între statul patrimonial rus și cel chinez, astfel încât teoretizarea sa o amintește pe cea a despotismului oriental*, cu atât mai mult cu cât socotește formele statului patrimonial ca fiind opuse statului de drept* (*Rechtsstaat*) [*id.*, cap. 13, paragraful 8].

După părerea lui Weber, structura relațiilor feudale în Occident trebuie socotită un caz marginal de patrimonialism în care relațile între seniori și vasali sunt stabile, în vreme ce în statul patrimonial găsim relații mai șubrede și mai dependente de puterea discreționară a stăpânului. Feudalismul este o formă de banalizare a charismei: dominația seniorului este încremenită și fixată de reguli și, în loc să fie un efect al excepționalității stăpânului, ea devine o structură monotonă (*id.*, cap. 13, paragraful 1). Însă Weber pune în evidență și dificultatea definirii feudalismului, arătând că termenul „fief" poate căpăta mai multe sensuri: dacă fieful înseamnă acordarea anumitor drepturi (mai cu seamă asupra pământului) în schimbul unor prestații militare sau administrative, termenul s-ar potrivi pentru cazaci, însă în Grecia antică, pe vremea lui Clistene, cetățenii erau proprietari de pământ și soldați, așa încât Weber este de părere că ar putea fi vorba de o „democrație feudală". Nicio analiză făcută feudalismului în Occident nu se poate lipsi de studierea legăturii între puterea politică și dominația hierocratică. Marx socotea că puterea Bisericii în Evul Mediu era condiția care permitea funcționarea sistemului economic, mascând și făcând suportabilă extorcarea plusvalorii sub forma corvezii (*Capitalul*, cartea III, cap. 7)

Trecerea de la feudalism la monarhia absolutistă poate fi descrisă ca o resorbție a statului patrimonial într-o mișcare istorică complexă. Contradicțiile acestei tranziții ar putea fi ilustrate de conflictul dintre regele Richard al II-lea, din tragedia cu același nume de Shakespeare, și unchii și verii săi de spiță regală. Ca să poată purta războiul în Irlanda, Richard al II-lea, care avea nevoie de bani peșin, a dat în arendă impozitele. Fapt care stârnește mânia și indignarea unchiului

Gaunt care, pe patul de moarte, îi spune: „Landlord of England art thou now, not king" (actul II, scena I, versul 113) [„Moşier al Angliei eşti acum, nu rege."]

Din punctul de vedere al lui Gaunt, este vorba despre o devalorizare a statutului regal şi a regatului: comportându-se ca proprietar al Angliei, Richard al II-lea este redus la statutul unui supus al regatului. Gaunt ar exprima, aşadar, legitimitatea monarhiei absolute (care triumfă în Anglia vremii lui Shakespeare) faţă de o formă politică patrimonială. El deplânge astfel chipul în care este tratată Anglia (odinioară „tron regal de regi") de Richard al II-lea:

„This land of such dear souls, this dear dear land,
Dear for her reputation through the world,
Is now leased out (I die pronoucing it)
Like to a tenement or pelting farm"
(actul II, scena 1, versurile 57–60).

[„Pământul acesta cu suflete atât de dragi,
pământul acesta ce mi-e atât de drag,
Îndrăgit îmi e, căci îi vestit în lume,
Iată-l acum dat în arendă (îmi vine să mor spunând-o)
Ca orice pământ închiriat sau o fermă de nimica."]

Se ştie că, la sfârşitul piesei, lui Richard al II-lea îi va lua locul pe tron Bolingbroke, Henric al IV-lea, fiul lui Gaunt, încercarea de „patronalizare" a regatului fiind înfrântă.

Statul şi Revoluţia. Carte neterminată a lui Lenin, scrisă în iulie–august 1917 şi publicată în ianuarie 1918.

ENCICL. Lenin a redactat acest text pe când se refugiase în Finlanda după zilele insurecţiei din iulie 1917, când bolşevicii fuseseră în primele rânduri. Într-o formă cu care nu ne-a obişnuit, un soi de glosă, Lenin îi citează şi îi comentează îndelung pe Marx* şi pe Engels, cu scopul de a fundamenta definiţia statului ca aparat de violenţă în serviciul unei clase date. El nu ia deloc în seamă elementele care arată la Marx existenţa unei concepţii istorice despre stat*, în care acesta este caracterizat prin gradul de diferenţiere de societatea civilă*. Scopul lucrării este, într-adevăr, justificarea politicii de luptă împotriva guvernului provizoriu dusă de bolşevici, care cereau „întreaga putere pentru soviete". În aprilie 1917, Lenin a susţinut posibilitatea trecerii la revoluţia socialistă în vreme ce, pentru cea mai mare parte dintre revoluţionarii marxişti, revoluţia începută în februarie 1917 era o revoluţie „burgheză". În vara anului 1918, refuzând să facă vreo deosebire între diferitele forme de stat (ceea ce făcuse mai înainte), el justifică lozinca instaurării unei puteri proletare. Comuna din Paris, al cărei nou avatar ar fi sovietele, este exemplul ce trebuie urmat. Aşa încât unii au citit acest text socotindu-l un fel de utopie autogestionară.

Însă în septembrie 1918, Lenin publică *Vor rămâne bolşevicii la putere?* în care, aşa cum o arată foarte limpede titlul, discută posibilitatea partidului pe care-l conduce de a se menţine la putere dacă ar cuceri-o (printr-o insurecţie). Răspunsul este pozitiv: cum s-ar putea ca Rusia, care a fost guvernată de câteva zeci de mii de proprietari funciari, să nu poată fi condusă de cei 400 000 de militanţi bolşevici? Constituirea partidului bolşevic ca partid unic (care îşi propune nu numai să elimine celelalte forţe politice, ci să fie şi matricea tuturor instituţiilor sociale

legitime) va fi pe larg expusă când va apărea *Statul şi Revoluţia*, care va servi la ocultarea realităţii comunismului, prezentându-l ca pe o întreprindere de eliberare din asuprire a claselor dominate de statul burghez.
→ EPURARE; TOTALITARISM; UNITATE DE VOINŢĂ.

strategie. Artă a războiului considerată în finalitatea ei, deosebită de tactică, arta luptelor specifice; acţiune organizată în vederea unui scop şi care întâlneşte o altă acţiune de care trebuie să ţină seama.

ENCICL. Atât Platon*, în *Mitul lui Protagoras**, cât şi Aristotel, la începutul *Eticii nicomahice**, socotesc arta războiului, a strategiei, o parte a politicii. Strategia este arta de a învinge un duşman, ceea ce presupune acţiuni locale, care vor fi socotite tactice. Conform teoriei despre război a lui Mao Zedong* din timpul războiului Chinei împotriva Japoniei, scopul este înfrângerea Japoniei, tactica poate cere o retragere provizorie pentru salvarea propriilor forţe.

Conceptul de strategie poate pierde orice conotaţie militară şi desemna o acţiune care respectă anumite reguli, acţiune care trebuie să integreze acţiunea altuia pentru a-şi atinge ţelul: jocul de şah este un exemplu banal de joc de strategie. Strategul trebuie să integreze neapărat în acţiunile sale faptul că se află în faţa unui alt strateg şi că există o anumită incertitudine cât priveşte deciziile celuilalt, dar dacă presupunem că acesta este un om raţional, incertitudinea aceasta devine ea însăşi calculabilă. Strategia poate fi formalizată, acesta este obiectul teoriei jocurilor*. Jocurile necooperante, în care cei doi jucători nu pot cunoaşte intenţiile celuilalt comunicând, dar în care ele sunt conchise din situaţia şi raţionalitatea lor, se apropie cel mai mult de strategiile politice.

Michel Foucault* a propus ca puterea să fie definită ca o acţiune asupra acţiunii: concepţia aceasta, care se opune tuturor celorlalte care încearcă să facă din putere* o substanţă, se îndepărtează atât de o definiţie în termeni de dominaţie, în care dominatul nu poate în niciun fel să-i răspundă dominantului, cât şi de o definiţie a politicii, în care ar predomina ideea unui consens obţinut, de pildă, printr-o discuţie raţională. Aprehensiunea aceasta evită atât definirea politicii ca simplu joc între forţe (cei asupra cărora se acţionează pot acţiona), cât şi iluzia înţelegerii universale (subiecţii care sunt de acord cu regulile jocului n-au decât să le respecte).
→ „RĂZBOIUL ESTE CONTINUAREA POLITICII CU ALTE MIJLOACE".

Bibl.: Foucault, M., „Deux essais sur le sujet et le pouvoir", în Dreyfus, H. şi Rabinow, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.

suveranitate. Posesiune a unui drept de a se face ascultat, natura şi dimensiunea acestui drept, precum şi calitatea celor care îl deţin aflându-se în miezul multor teorii politice.

ENCICL. La un pol, Hobbes*, la celălalt Leibniz, amândoi aflându-se, totuşi, în acelaşi univers politic, cel al Europei clasice cu monarhiile ei absolute* şi de drept divin, dar care oricum nu sunt singurele tipuri de stat existente pe acest continent. Fiecare filozof are un sistem specific de reprezentare a lumii: Hobbes gândeşte în termeni de mecanică şi de ruptură (principiul inerţiei stă la baza concepţiei sale despre *conatus*, a tendinţei

de a persevera înăuntrul fiinţei sale), pe când Leibniz gândeşte în termeni algebrici, de mici diferenţe, de continuitate.

După părerea lui Leibniz (care a fost consilier juridic pe lângă prinţul elector de Brunswick-Lüneburg), conceptul de suveranitate (el vorbeşte şi de „supremaţie") este confuz. Noţiunea aceasta exprimă obiceiul supărător al juriştilor de a se preocupa de dreptul roman şi de a se lansa în dispute erudite, în loc să încerce să demonstreze şi să facă referinţe la o ştiinţă empirică. Leibniz deosebeşte trei tipuri de suveranitate sau de „seniorie": senior pentru justiţie, senior teritorial şi suveran sau potentat. Primul poate avea un drept de înaltă, de mijloc sau de ordinară justiţie, însă nu are dreptul de a avea trupe; seniorul teritorial poate avea câte vrea ca să se apere în caz de atacuri din afară sau de dezordini dinăuntru; însă „un suveran adevărat sau potentat trebuie să fie stăpân peste un teritoriu îndeajuns de puternic ca să se facă respectat în vreme de pace şi în vreme de război prin tratate, arme şi alianţe" şi se bucură de toate prerogativele pe care dreptul internaţional poate să i le confere, cum ar fi dreptul de a avea ambasador. Seniorul pentru justiţie este deţinătorul unui monopol al violenţei legitime (ca să folosim definiţia dată statului* de Max Weber), însă nu poate folosi forţa decât pentru a pune la punct treburi care ţin de drepturi private. Dimpotrivă, seniorul teritorial are dreptul să mobilizeze forţa armată pentru a păstra controlul asupra unui ţinut. Ceea ce nu înseamnă că puterea lui s-ar baza pe forţa armelor, deoarece piatra de temelie pe care stă dominaţia lui sunt autoritatea*, cultul care i se poate purta, şi, dacă este cazul, poate mobiliza o forţă armată. Un astfel de prinţ ar putea să nu aibă, pe de altă parte, anumite prerogative, ca de pildă de a bate monedă sau de a aduna anumite impozite; asta nu înseamnă, în niciun caz, că n-ar dispune de „suveranitate". Leibniz socoteşte că are temei să ceară pentru prinţii de Brunswick-Lüneburg anumite drepturi (cum este cel de a avea ambasadori), pe vremea când nu dispuneau de suveranitate totală. Suveranitatea nu este, prin urmare, pentru Leibniz totul sau nimic, ori totală ori deloc; dar poate fi într-o continuă modificare.

Complexitatea Europei de la sfârşitul secolului al XX-lea nu l-ar fi speriat deoarece el încerca, în general, să conceapă unitatea în diversitate, pluralitatea în cadrul întregului. Nimic şocant, pentru el, într-o entitate polimorfă, cum este cea a Uniunii Europene, formată din microstate fără armată (Luxemburg), state scindate de culturi diferite (Belgia, Spania), state neutre (Suedia), altele care au aderat la unele alianţe militare (NATO) şi care au semnat un tratat renunţând, indiferent de puterea economică, să-şi bată propria monedă şi care renunţă la prerogativele din anumite domenii, fără ca totuşi ansamblul acesta să izbutească să se afirme ca un tot organizat, din cauza lipsei unităţii politice la vârf. Acest monument baroc, încărcat de sinuozităţi şi şerpuituri, nu l-ar fi speriat pe autorul *Monadologiei*.

Leibniz îi reproşează lui Hobbes punctul de vedere că „lucrurile care pot da naştere la inconvenienţe n-ar trebui să existe în niciun chip". Or, experienţa arată că oamenii pot acţiona cu prudenţă şi moderaţie şi că, în timpul conflictelor, nu se ajunge mereu la un punct culminant. În Europa din secolul al XVII-lea, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Hobbes, ar trebui să domnească anarhia, întrucât statele nu

respectă schema schiţată de el şi Leibniz dă ca exemplu Olanda, Polonia şi Imperiul german (pe care, spre deosebire de Pufendorf, refuză să-l considere un monstru). În ciuda unor dezacorduri, războiul nu izbucneşte, pe când în Olanda, în chestiuni importante (război şi pace), împotrivirea unui singur oraş poate împiedica punerea în aplicare a deciziei. Şi Leibniz clasează Franţa din vremea lui Ludovic al XIV-lea (suveran pe care îl detestă din pricina pretenţiei acestuia de a fi un „Marte creştin") în categoria statelor în care mai multe puteri se află în competiţie fără să se ajungă la o înfruntare, întrucât îşi dă seama de importanţa nobililor şi a „notabilităţilor", cât şi de existenţa unor provincii în care adunarea impozitelor este condiţionată de avizul favorabil al „ordinelor". Şi, pentru a demonstra falsitatea tezei lui Hobbes despre natura puterii, el se foloseşte chiar de cazul sultanului turcilor, despre care susţine că nu este deasupra legilor.

Dar dacă un suveran, aşa cum şi-l închipuie Hobbes, nu există, aceasta înseamnă că, după părerea lui Leibniz, el nu poate exista. Date fiind puterile de care dispune, nimeni n-ar putea alege să-şi transfere voinţa unui astfel de suveran absolut. Cu alte cuvinte, logicii calculului intereselor pe care o prezintă Hobbes (renunţarea la egalitatea naturală din starea de natură şi dobândirea securităţii prin pierderea libertăţii) Leibniz îi opune alta, la fel de raţională (renunţarea totală la capacitatea de a hotărî nu se poate face decât pentru un suveran desăvârşit). „Căci oamenii vor alege să-şi urmeze propria voinţă şi să se călăuzească după propria bunăstare, aceasta părând a fi cea mai bună alegere pentru ei, atâta vreme cât nu vor fi convinşi de înţelepciunea şi puterea supremă a guvernanţilor, fapt necesar pentru a-i determina să renunţe întru totul la propria voinţă. Tocmai de aceea demonstraţia lui Hobbes nu este pertinentă decât în cazul unei republici al cărei rege ar fi Dumnezeu, singura fiinţă în care am putea avea încredere în toate privinţele."

Să schimbăm perioada, ocupându-ne de Franţa din vremea celei de a III-a şi celei de a IV-a Republici. Marcel David, meditând la suveranitatea poporului, deosebeşte cinci perioade. De la 1871 până la 1886, sufragiul universal este socotit de republicanii din guvern drept temeiul suveranităţii, condensând, aproape caricatural, formula lui Gambetta care, vorbind despre sufragiul universal, declară în 1870: „Noi suntem poporul şi el este poporul". Din 1886 până în 1919, suveranitatea naţională este oficializată şi, datorită victoriei împotriva bulangismului, regimul reprezentativ parlamentar se impune, cu atât mai mult cu cât preşedintele republicii nu se mai putea folosi de dreptul de dizolvare de când îl folosise Mac Mahon în 1877 (va trebui să aşteptăm anul 1956 pentru ca să fie pronunţată o nouă dizolvare şi cea de a V-a Republică pentru ca acest lucru să devină o practică normală, odată cu dizolvările din 1961, 1968, 1981, 1988, 1997). Începând din 1919, regimul parlamentar este consolidat datorită dominaţiei dreptei în Cameră în vreme ce, în momentul în care fascismul vine la putere în Italia, unele voci cer o întărire a statului. Cererea de continuitate a executivului şi suveranitatea poporului se află în conflict. Din 1940 până în 1944, Rezistenţa şi Franţa liberă elaborează un proiect de democraţie economică şi socială. Cea de a IV-a Republică nu recunoaşte suveranitatea poporului decât prin

reprezentare*: articolul 2 din Constituţia din 26 octombrie 1946 spune: „Suveranitatea naţională aparţine poporului [...]. Poporul o exercită, în domeniul constituţional, prin votul reprezentanţilor şi prin referendum. În orice alt domeniu, el o exercită prin deputaţii din Adunarea Naţională, aleşi prin sufragiu universal, egal, direct şi secret". Neîncrederea faţă de o putere de stat forte nu lasă loc pentru reforme şi regimul nu este în stare să ţină piept conflictelor ivite din decolonizare. Tot în această perioadă este semnat, în martie 1957, Tratatul de la Roma, care are drept rezultat, în fond, o renunţare la suveranitatea economică deplină şi, prin urmare, o îngrădire a suveranităţii politice într-o lume în care economia este principiul director al vieţii sociale. Istoria noţiunii de suveranitate în perioada 1870–1958 ar trebui integrată în dezbaterile juriştilor, dar şi diferitele forme de opoziţie faţă de democraţie şi de republică, de la legitimişti până la comunişti.

Una dintre schimbările cele mai importante din această perioadă este accesul femeilor la sufragiul universal în anul 1945: poporul suveran are particularitatea de a fi definit el însuşi de o instanţă suverană (adică fără apel). Coborârea vârstei majoratului la 18 ani în 1974 constituie etapa următoare a participării lărgite a poporului la viaţa politică. A fost nevoie de cel de al Doilea Război Mondial şi de evenimentele din mai 1968 pentru ca aceste două reforme să poată fi adoptate. Dacă am dori să completăm această listă cu concepţiile recente despre suveranitate, ar trebui să avem în vedere îngrădirea suveranităţii implicate prin dezvoltarea controlului de constituţionalitate, care restrânge suveranitatea parlamentului, dar merge în acelaşi timp în direcţia unei suveranităţi absolute a poporului. Am observa totodată că cea de a V-a Republică extinde aria democraţiei directe deoarece referendumul nu mai este, ca în timpul celei de a IV-a Republici, rezervat revizuirilor constituţionale (articolul 3 din Constituţia din 1958: „suveranitatea naţională aparţine poporului, care o exercită prin reprezentanţii săi şi prin referendum") şi deoarece, în ceea ce pare a fi o încălcare a literei constituţiei, de Gaulle a eludat, în 1962, opoziţia parlamentară cu prilejul revizuirii constituţiei instaurând alegerea preşedintelui republicii prin sufragiu universal direct, pe calea revizuirii Constituţiei printr-un referendum organizat conform articolului 11 din Constituţie. Iar reforma aceasta a sporit autoritatea şi prerogativele preşedintelui republicii, căruia legitimarea prin votul poporului îi conferă o formă de charismă instituţională. Şi, prin urmare, însuşi conceptul de suveranitate îşi schimbă sensul într-o măsură înfricoşătoare din clipa în care cea mai înaltă formă a lui este deţinerea focului nuclear de către un singur individ.

Însă nu putem oare opune importanţei suveranităţii o altă dimensiune a statului în societăţile moderne, aşa cum face Michel Foucault, care consideră că problema suveranităţii determină conceperea politicii îndeosebi în termeni juridici rămânând prizonierul unei viziuni moştenite de la monarhiile din epoca clasică. Or, încă din secolul al XVIII-lea, cel puţin, statul a început să se preocupe de gestiunea vieţii omeneşti punând în acţiune ceea ce jargonul modern al ştiinţei politice numeşte politici publice şi care atunci se numea poliţie*. După părerea lui Foucault, guvernabilitatea este un aspect major al statelor moderne, raţionalizator, individualizant şi totodată totalizant. Nu Curtea

cu juri şi aparenţele sale de sânge şi aur constituie aparatul tipic al statului din zilele noastre, ci securitatea socială cu ghişeele, hârtiile şi problemele păstrării echilibrului între cheltuieli şi încasări stârneşte interesul întregii populaţii. Chestiunea politică modernă n-ar fi, în mod direct, cum să te faci ascultat, ci în ce chip să girezi viaţa, să găseşti proceduri de decizie, să raţionalizezi alegerile, să faci opţiunile acceptabile.

Accidentul nuclear de la Cernobîl din 1988, precum şi răspândirea epidemiei de SIDA de la începutul anilor 1980 pot fi interpretate ca semnele neputinţei suveranităţii politice de a se exercita ca plenitudine a puterii şi ca necesitate de a trata anumite probleme de guvernabilitate la nivel suprastatal.

→ CETĂŢEAN; DECIZIE; *PLENITUDO POTESTATIS*; SCHMITT; STAT; STAT DE DREPT; SUVERANITATE LIMITATĂ.

Bibl.: David, M., *La Souveraineté du peuple*, PUF, 1996.

suveranitate limitată. Îngrădire a exercitării prerogativelor unui stat sau a deţinătorului autorităţii politice legitime.

ENCICL. Formula cuprinde cel puţin două concepte foarte diferite. În tradiţia liberală, de la B. Constant la F. Hayek*, suveranitatea* parlamentului, a poporului sau a naţiunii nu poate autoriza îngrădirea anumitor libertăţi sau valori fundamentale. Statul de drept*, cel puţin cât priveşte concepţiile care fac din el garantul drepturilor individului, nu-i recunoaşte legiuitorului decât o suveranitate limitată.

Cu totul altul este înţelesul pe care i-l dă teoretizarea secretarului general al partidului comunist al Uniunii Sovietice, Leonid Brejnev, pentru a explica intervenţia trupelor Pactului de la Varşovia în Cehoslovacia, în august 1968, pentru a pune capăt acţiunii de renovare antitotalitară a comunismului de către conducătorii comunişti cehi (cunoscută cu numele de „Primăvara de la Praga"). Suveranitatea ţărilor socialiste se presupune a fi absolută, însă nu într-atât încât să repună în cauză natura socialistă a regimului, în caz contrar ţările frăţeşti au dreptul de a interveni ca să împiedice ţara să părăsească sistemul. Aşa-zisa „doctrină Brejnev" este echivalentul în politica externă al teoriei care organizează înăuntrul fiecărei ţări comuniste relaţiile între partid şi stat. Aşa cum arată articolul 6 din Constituţia sovietică din 1977 (şi cele echivalente din celelalte ţări), partidul este nucleul societăţii pe care o conduce. Rolul său de matrice şi obiectivele sale, comunismul, nu pot fi contestate. Statul sovietic era subordonat partidului, iar suveranitatea acestuia era nelimitată (ceea ce nu înseamnă că puterea lui era nesfârşită).

Suveranitatea limitată a lui Brejnev poate fi asemuită, în formă şi motive, cu dreptul de a interveni pe care şi-l recunosc anumite puteri europene din secolul al XIX-lea. Sfânta Alianţă, din care făceau parte, în 1815, împăratul Austriei, cel al Rusiei şi regele Prusiei şi al cărei regizor a fost Metternich este un exemplu de legitimare a dreptului de a interveni. Puneri în practică ale acestui tip de politică sunt date de intervenţia Franţei în Spania în 1824, sau în 1849 în statele pontificale pentru a restabili puterea vremelnică a papei care, după ce a părăsit Roma după instaurarea republicii şi alegerea unei Adunări constituante în februarie 1849, făcuse apel din Gaeta, din regatul Neapole, la acesta, la Franţa, la Spania şi la Austria

să-l repună în drepturi. Adunarea constituantă franceză a votat în martie 1849 un ordin de zi prin care autoriza trupele franceze să intre în Italia. Adunarea constituantă franceză socotea în oarecare măsură suveranitatea papei nelimitată, chiar față de o republică. Mazzini a fost înlăturat și Pius al IX-lea s-a întors la Roma în aprilie 1850. Un drept de ingerință bazat pe cerințe umanitare, al cărui prim exemplu poate fi expediția din Morea în timpul războiului grec de eliberare din 1828, a fost justificat în Kurdistanul irakian în urma războiului din Golf în 1991, dar nu poate fi socotit un precedent pentru operațiunile umanitare ulterioare, care s-au desfășurat cu acordul statelor implicate. Genocidurile din Rwanda și masacrele din Zair din anii 1996 și 1997 dovedesc, printre altele, dificultățile politicii umanitare intervenționiste.

Combinarea celor două sensuri ale „suveranității limitate", cel legat de statul de drept și cel legat de intervenția unei puteri din afară într-un stat suveran fără acordul autorităților legitime este uneori imaginată: suveranitatea unui stat care nu ar respecta drepturile omului ar putea fi în mod legitim încălcată, în urma unei sentințe pronunțate de o organizație cum este ONU, și atunci ar lua naștere un stat internațional de drept. Acesta ar fi un pas către un drept cosmopolitic, așa cum și-l închipuia Kant*. Dar, așteptând acest pas nou în afirmarea dreptului, teoreticienii postmodernismului* pot sublinia că alternativa cea mai probabilă la sfârșitul secolului al XX-lea este între o nouă ordine mondială unipolară (adică americană) și un haos plin de catastrofe.

→ DECLARAȚIA DREPTURILOR OMULUI; TOCQUEVILLE; TOTALITARISM.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY

Ş

Şcoala de drept istoric sau **Şcoala istorică.** Şcoală juridică germană de la începutul secolului al XIX-lea, care s-a bucurat de o mare notorietate datorită lui Gustav Hugo şi lui Karl von Savigny, personalitatea cea mai cunoscută.

ENCICL. Acesta este violent atacat de Hegel* în introducerea la *Principiile filozofiei dreptului**. La rândul lui, Eduard Gans (căruia îi datorăm nişte adnotări provenind de la note de curs pe marginea acestei lucrări a lui Hegel) l-a atacat violent pe Savigny. Savigny şi Gans au fost amândoi profesorii de drept ai lui Marx* pe vremea când acesta a urmat cursurile universităţii din Berlin, în urma înscrierii din anul 1836. La 9 august 1842, Marx a scris pentru *Gazeta renană* un articol ironic şi incisiv de tinereţe. Marx reproşează Şcolii de drept istoric faptul că-l priveşte cu ochi buni pe „primitiv", bănuind că s-ar putea găsi în el o formă de înţelepciune naivă; G. Hugo, spune el, nu se poate socoti urmaş al lui Kant decât dacă acesta limitează cunoaşterea la realul pozitiv, el căuta şi găsea în el raţionalul, pe când Hugo consideră că pozitivul nu este raţional: Hugo vrea să demonstreze că realul este iraţional şi, după ce l-a „profanat" în acest chip, să se prosterneze înaintea lui în numele realităţii istorice. De acum înainte, din punct de vedere moral, totul are aceeaşi valoare, cu condiţia să existe: „erupţia pe piele este tot atât de pozitivă ca pielea". Marx respinge această falsă moştenire a secolului al XVIII-lea care este, după părerea lui, nu atât veacul descompunerii monarhiei lui Ludovic al XIV-lea în epoca Regenţei, cât cel al dizolvării Vechiului Regim în Adunarea Naţională din 1789, în care Marx vede o „eliberare a spiritului nou". Folosind un vocabular contemporan, putem spune, prin urmare, că Marx respinge punctul de vedere al Şcolii de drept istoric din cauza relativismului său care, la sfârşitul secolului al XX-lea, capătă mai degrabă forma unui relativism cultural decât a unui relativism istoric.

În legătură cu acest subiect, se vede limpede că era un discipol al lui Hegel. În *Filozofia dreptului* (paragraful 3), Hegel afirmă, polemizând cu Hugo, că o „dispoziţie juridică poate părea, în funcţie de împrejurările din epocă şi de instituţiile

juridice, ca fiind deplin întemeiată şi coerentă în ciuda faptului că este nedreaptă şi iraţională în sine şi pentru sine, aşa cum sunt, de pildă, multe reguli de drept privat roman care decurg în chip cu totul consecvent din puterea paternă sau din căsătoria romană". Legislatorul dreptului este raţiunea şi nicidecum cutuma, tradiţia, obiceiul, de aceea dreptul nu poate pur şi simplu fi obiectul unei ştiinţe istorice, ci trebuie să ţină de „cercetarea filozofică".

Şcoala de drept istoric a influenţat teoriile dreptului în afara Germaniei, mai cu seamă în Rusia, fapt care a contribuit fără îndoială la menţinerea în Imperiul rus a principiului unui drept al persoanelor inegalitar (proprietarii de şerbi şi şerbii nu au aceleaşi drepturi, evreii sunt excluşi), rămas pe nedrept în istoria şi în tradiţiile ruseşti.

→ *DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR COMPARATĂ CU A MODERNILOR;* ISTORICISM.

Bibl.: Leontovici V., *Histoire du libéralisme en Russie*, prefaţă de A. Soljeniţîn, Fayard, 1986; Marx, K., „Manifestul filozofic al Şcolii istorice de drept", în Oeuvres, *Philosophie*, „La Pléiade", Gallimard. Savigny, K. von, *Vom Beruf unser Zeit für Gesetzgebung und Rechtwissenschaft (De la vocation de notre temps pour la législation et la science juridique)*, 1840.

ştiinţă politică. Disciplină al cărei obiect este realizarea unei cunoaşteri despre politică.

ENCICL. „Ştiinţa politică" este definită de Aristotel la începutul *Eticii nicomahice* drept o „ştiinţă arhitectonică". Ea este superioară unor ştiinţe al căror obiect este mai limitat şi cărora li se impune, cum sunt strategia, ştiinţa militară, economia, ştiinţa gestiunii producţiei în cadrul domeniului (*oikos*), sau retorica, ştiinţa convingerii. Faţă de aceste ştiinţe particulare, ştiinţa politică are un obiect mai elevat: tot aşa cum societatea civilă* (sau *polis**) este comunitatea* cea mai elevată (deasupra „domeniului", în cadrul căruia se produc bogăţii, sau a trupei de soldaţi), cetatea este comunitatea cea mai bună, iar ştiinţa politică înglobează şi depăşeşte ştiinţele specifice. Legiferând celelalte ştiinţe, ştiinţa politică are drept scop „binele suprem al omului": „Binele, desigur, este de dorit atunci când prezintă interes pentru un individ izolat, însă caracterul lui este mai frumos şi mai divin atunci când se aplică unui popor şi unor state întregi" (cartea I, cap. 2).

Ştiinţa politică se analizează pe mai multe planuri: studiul fericirii şi al virtuţii (acesta este obiectul *Eticii nicomahice*), studiul ştiinţei guvernării, determinarea celei mai bune forme de guvernământ (*Etica nicomahică*, cartea X, cap. 9): acesta este programul urmat de Aristotel în diferitele sale opere politice.

Faptul că ştiinţa politică este, în parte, normativă, şi nu numai descriptivă, că ea este pusă în lumină de anumite neregularităţi, de construirea unui model de inteligibilitate, este legat chiar de faptul că pretinde a fi o ştiinţă sau, folosind cuvinte din vocabularul grecesc, o epistemă şi nu o doxa (opinie). Diferenţierea faţă de alte tipuri de discurs, aşa cum face Karl Popper*, sau, conform paradigmei epistemologiei lui Gaston Bachelard, naşterea ei dintr-o „ruptură" cu cunoaşterea obişnuită constituie elaborarea unei norme. Pretenţia de a fi ştiinţă are drept rezultat discriminarea adevărului de fals, dar şi a binelui de rău, chiar dacă numai pentru a

susţine că a confunda adevărul cu falsul este ceva rău.

În orice caz, ştiinţa politică poate cu greu pretinde că răspunde imperativului refutabilităţii care este, după Karl Popper*, condiţia minimală a unui enunţ sau a unei teorii ştiinţifice: a fi susceptibil de o falsificare prin teste. Criteriul popperian de falsificabilitate a fost realizat pentru a refuza istoriei, psihanalizei sau politicii pretenţia de scientificitate. Ştiinţa politică nu poate pretinde să enunţe legi, chiar dacă cunoştinţele pe care le produce, le organizează, încearcă să le formalizeze, au drept scop rigoarea şi verificabilitatea. Ştiinţa politică modernă are vârsta ştiinţei şi a luat-o pe aceasta drept model de inteligibilitate şi de raţionalitate. Este ea însă o ştiinţă?

Anumiţi autori preferă să rezerve termenul de „ştiinţă politică" disciplinei aşa cum s-a afirmat ea în secolul al XIX-lea odată cu marea ruptură datorată avântului societăţii de masă, a democraţiei bazate pe sufragiul universal, a structurării opiniei publice care îşi manifesta toate efectele. (Aceasta este şi părerea lui Pierre Favre, autor al lucrării *Naşterea ştiinţei politice în Franţa, 1870–1914*, Fayard.)

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

T

Teoria dreptăţii. Lucrare a filozofului american John Rawls, publicată în 1971, tradusă în limba franceză în 1987.

ENCICL. Cartea aceasta, care s-a bucurat de un foarte mare succes, a fost repede socotită o lucrare de bază în Statele Unite, stârnind un număr foarte mare de comentarii şi de critici. În Franţa nu a fost tradusă decât în 1987 (cu anumite modificări făcute de autor), chiar dacă Raymond Boudon i-a închinat un articol cu mult timp înainte să fie tradusă. Legătura între teoria politică şi teoria dreptăţii este la fel de veche ca ştiinţa politică: *Republica* de Platon are drept obiect definirea dreptăţii, iar în *Politica* Aristotel defineşte societatea civilă* ca fiind locul unei discriminări între drept şi nedrept, lucru observat de altfel şi de Rawls (paragraful 39). Rawls îşi defineşte teoria ca fiind o „teorie a dreptăţii ca echitate (*fairness*)" destinată unei „democraţii constituţionale" şi se defineşte pe el însuşi, în termeni de poziţie politică, drept social-democrat sau liberal (în sens american, mult diferit de sensul termenului în Franţa, care are conotaţii de stânga). Forţa teoriei sale se bazează, de altfel, pe „exigenţa ca orice inegalitate să fie îndreptăţită prin binele celor mai dezavantajaţi şi pe prioritatea libertăţii". Teoria aceasta ar trebui să înlocuiască utilitarismul* dominant în ţările anglo-saxone: mai aproape de Kant decât de John Stuart Mill sau de Henry Sidgwick, opera lui Rawls a lăsat impresia, prin simplul efect al tradiţiei culturale, că este mai novatoare în Statele Unite decât în Europa unde, în secolul al XX-lea, utilitarismul nu prea este în floare. Însă Rawls face cu totul altceva decât să gireze moştenirea kantiană. Refuzând să prezinte o concepţie universală despre ce este bine şi ce este drept, aşa cum face Leibniz, Locke sau filozofii sistematici, el încearcă să „construiască" reguli valide pentru o societate politică liberală, apoi să le extindă (îndeosebi până la dreptul internaţional). Soluţia problemelor este propusă în termeni procedurali (prin opoziţie faţă de unele soluţii în termeni substanţiali: din punctul lui Marx de vedere, dictatura proletariatului defineşte societatea dreaptă, aşadar dominarea de către o clasă determinată, iar chestiunea venirii le putere nu este concepută ca o respectare a regulilor,

tocmai de aceea putem spune că teoria bunei guvernări este substanțială și nu procedurală). Rawls lărgește ideea de contract* social, abstractizată și mai mult de ideea „poziției originale" (un analog al stării de natură*, paragraful 3), formulând, în termenii alegerii raționale, o analiză a drepturilor și libertăților de bază într-o societate liberală, completată de o concepție despre egalitatea democratică, ceea ce conduce la principiul „dreptei egalități a șanselor" și la „principiul diferenței". Aceste două principii sunt un caz particular al unei concepții mai largi despre dreptate, care este formulată în modul următor:

„Toate valorile sociale – libertate și posibilități oferite individului, venituri și bogăție ca și bazele sociale ale respectului de sine – trebuie să fie repartizate în mod egal doar dacă o repartizare inegală a uneia sau a tuturor acestor valori nu este în avantajul fiecăruia" (paragraful 11).

Egalitatea este, așadar, socotită cea dintâi valoare și inegalitatea este acceptabilă dacă aduce un beneficiu tuturor, în caz contrar – o inegalitate care nu aduce beneficiu tuturor – se va vorbi despre nedreptate. Această definiție generală a dreptății poate fi enunțată sub forma a două principii, care sunt destul de diferite, deoarece unul se referă la egalitate în libertăți și celălalt la condițiile care fac echitabile inegalitățile sociale și economice:

„Primul principiu. Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la sistemul cel mai extins de libertăți de bază egale pentru toți, care să fie compatibil cu același sistem pentru ceilalți.

Al doilea principiu. Inegalitățile sociale și economice trebuie să fie astfel organizate încât, totodată (a) să te poți aștepta în mod rezonabil ca ele să fie în avantajul fiecăruia și (b) să fie atașate unor poziții și modalități deschise tuturor" (paragraful 11).

Despre libertățile de bază la care se referă primul principiu, Rawls spune că pot fi trecute pe o listă care s-ar putea modifica în funcție de condițiile particulare economice sau tehnice, însă al cărei principiu este limpede: libertăți politice, de exprimare, de întrunire, de gândire și de conștiință; libertăți ale persoanei; dreptul la proprietate personală și la protecție personală. Se constată că pe această listă sunt trecute drepturile enunțate în declarațiile drepturilor (americană, franceză) începând cu *Bill of Rights* și *Habeas corpus* engleze. Al doilea principiu se referă la repartiția veniturilor, la bogăție și la structurile organizațiilor care dau naștere unor diferențe de autoritate* și de responsabilitate: nu este necesar ca împărțirea bogățiilor și a veniturilor să fie egalitară, însă ea trebuie să fie în avantajul fiecăruia, pe când pozițiile de autoritate* trebuie să fie accesibile tuturor; fără această condiție, „cooperarea de bună voie" a tuturor, de care depinde bunăstarea generală, n-ar putea fi dobândită (paragraful 3). „Se aplică al doilea principiu ținând pozițiile deschise, apoi, respectând această constrângere, se organizează inegalitățile economice și sociale, în așa fel încât fiecare să tragă foloase de pe urma lor." Și de aici o reformulare: „al doilea principiu. Inegalitățile sociale și economice trebuie astfel organizate încât în același timp (a) să ofere celor mai dezavantajați cele mai bune perspective și (b) să fie atașate la poziții deschise pentru toți, conform unei echitabile (*fair*) egalități a șanselor" (paragraful 13).

Rawls se delimitează de utilariști deoarece nu pune chestiunea utilității față de indivizi particulari, ci față de totalitatea

indivizilor care alcătuiesc societatea: utilitariștii, asemenea lui Bentham*, nu iau în serios „pluralitatea persoanelor" (paragraful 7).

Ordinea enunțării, sau ordinea lexicală a celor două principii are o însemnătate crucială: cea dintâi are întâietate față de cea de a doua. Este, prin urmare, vorba de o regulă de prioritate, care impune ca încălcările libertăților de bază egale pentru toți să nu-și poată găsi o justificare sau o compensație prin avantaje sociale și economice mai mari: dictaturile care legitimează dispariția libertăților individuale, deoarece acestea ar permite creșterea bunăstării, nu sunt, prin urmare, juste după definiția dată de Rawls.

Pornind de la prima formulare a celor două principii și de la regula de prioritate, lucrarea lui Rawls se străduiește să le facă tot mai explicite. Primul principiu rămâne intangibil, deoarece are o funcție de fundamentare, însă cel de al doilea, aplicat la viața economică, îndeosebi prin reluarea unui raționament al lui J. M. Keynes despre creșterea averilor capitaliste în secolul al XIX-lea, devine:

„Al doilea principiu. Inegalitățile economice și sociale trebuie: (a) să aducă cel mai mare beneficiu celor mai dezavantajați, în limita unui just principiu de economisire, și să fie (b) atașate unor funcții și poziții deschise tuturor, conform principiului egalității echitabile a șanselor" (paragraful 46). Cât privește regula de prioritate reflectată în termeni de instituții, ea pune problema libertății în felul următor:

„Prima regulă de prioritate (prioritatea libertății). Principiile justiției trebuie să fie clasate într-o ordine lexicală și, ca urmare, libertatea nu poate fi limitată decât în numele libertății înseși. Există două cazuri: (a) o reducere a libertății trebuie să întărească sistemul total al libertății pe care îl împărtășesc cu toții, și (b) o inegalitate a libertăților trebuie să fie acceptabilă pentru toți cetățenii care au câtuși de puțină libertate" (paragraful 39.)

Regula de prioritate în domeniul economiei politice capătă conținutul următor:

„A doua regulă de prioritate (prioritatea dreptății față de eficacitate și bunăstare). Al doilea principiu al justiției este din punct de vedere lexical anterior principiului eficacității și celui al maximalizării sumei totale a avantajelor; și o echitabilă (*fair*) egalitate a șanselor este anterioară principiului diferenței. Există două cazuri: (a) o inegalitate a șanselor trebuie să îmbunătățească șansele celor care au cele mai puține șanse; (b) un procent de economisire deosebit de ridicat trebuie, în total, să ușureze sarcina celor care trebuie să-l suporte" (paragraful 46).

Chiar dacă aceste ultime versiuni ale principiilor și ale regulii de prioritate par îndepărtate de abordarea problemelor în gândirea politică clasică (dar oare ce sens ar fi putut avea discuția despre procentul de economisire optim în lumea Sfântului Toma* sau a lui Hobbes*, în care legitimitatea împrumutului cu dobândă era pusă în discuție?), totuși Rawls încearcă să rezolve problemele recurente ale filozofiei politice („Datoria de a nu încălca o lege e nedreaptă", paragraful 53, „Fericirea și țelurile predominante", paragraful 83). Intenția lui s-ar putea înscrie în tradiția kantiană, din care el reia în mod explicit anumite teme, cea a respectului, mai cu seamă (spunând că „cel dintâi bun și poate cel mai important este respectul de sine", paragraful 67). Am mai putea însă sublinia că lucrarea lui are legături cu unele dezbateri contemporane din Statele Unite (paragrafele 53–59 tratează despre

nesupunerea civilă* și despre obiecția de conștiință, chestiuni pe care războiul din Vietnam le făcea să fie deosebit de actuale în momentul scrierii cărții).

Începând din 1973, Rawls a răspuns neîncetat unor obiecții, a căutat să modifice orientarea analizelor sale și să le lărgească. Astfel, paragraful 58 („Justificarea obiecției de conștiință") este reluat și lărgit în *Dreptul oamenilor,* care tratează despre războiul drept* și despre drepturile omului*, în care pune problema toleranței față de unele societăți cu regimuri tiranice sau dictatoriale. Ideea fundamentală este că dacă fiecare societate trebuie să garanteze drepturile fundamentale ale omului nu este, în schimb, necesar ca toate să fie liberale. În afara societăților liberale, putem defini „societăți ierarhice bine orânduite" (amândouă deosebindu-se de regimurile „în afara legii"), în care societatea este constituită nu din indivizi, ci din grupuri (asemenea corporațiilor* la Hegel*), dar în care există drepturi de care te poți prevala înaintea unui înalt tribunal. În afara criteriului legitimării legii de către popor, un regim ierarhic bine orânduit socotește pacea o valoare, nu este expansionist și ține la mare cinste drepturile fundamentale ale omului; într-o societate de acest tip va putea să existe, de pildă, o religie recunoscută de stat, însă nicio religie nu va fi persecutată. Societățile acestea nu sunt agresive și dreptul lor asupra oamenilor este același cu cel din societățile liberale: pacea este, prin urmare, cu putință între societăți diferite, care alcătuiesc „societatea popoarelor bine orânduite". Așadar, Rawls invită încă o dată la o extindere și la o depășire a lui Kant, îndeosebi a *Proiectului de pace veșnică.* Vom releva că, deși acest text, ca și *Teoria dreptății,* face trimiteri la probleme foarte actuale (Războiul din Golf, noua ordine mondială după sfârșitul comunismului și problemele multiculturalismului), Rawls orientează în mod deliberat reflecția către abstract, abstracția părând aici a fi un ocol necesar pentru a gândi realul și a ajunge dacă nu la un program cel puțin la niște propuneri cum ar fi interzicerea oricărui ajutor militar sau economic acordat regimurilor aflate „în afara legii".

Rawls a fost nevoit să-și modifice primele teze afirmând îndeosebi că ipoteza „vălului originar" nu putea avea o valoare absolută, și să recunoască faptul că procedura presupunea un tip de subiect care nu avea o validitate universală. Anumiți autori, precum Binmore, dar ar mai putea fi pomeniți și alții, au încercat să pună în discuție teoria lui Rawls pornind de la ancorarea lui în teoria jocurilor*, pe când el însuși se preocupă de teoretizarea unui „pluralism rațional" și de criteriile de legitimitate ale unei ordini politice liberale (*Liberalismul politic*, pp. 174–175).

Succesul lui Rawls are legătură cu eșecul celor mai multe teorii substanțiale ale dreptății, mai întâi de toate a marxismului sovietic, dar, în același timp, dificultățile construirii unei societăți în Europa de Est, în care să existe „siguranță", amintesc faptul că teoriile contractului pun același tip de problemă logică precum reunirea unei „adunări constituante a limbajului", așa cum observa maliții Bertrand Russell (și după el Ernest Gellner în *Plough*, p. 249).

→ COMUNITATE.

Bibl.: Boudon, R., *Effets pervers et ordre social*, PUF, 1977; Gellner, E., *Plough, Sword and Books*, Collins, 1988. Rawls, J., *Théorie de la justice*, traducere din limba americană de C. Audard, Le Seuil, 1987;

Justice et démocratie, Le Seuil, 1983; *Libéralisme politique*, PUF, 1993; *Libéralisme politique*, (1993), PUF, 1995; *Le Droit des gens* (1993), Le Seuil, 1996; Habermas şi Rawls, *Débat sur la justice politique*, Ed. du Cerf, 1997.

Teoria jocurilor. Teorie, folosită mai întâi în economie, care încearcă să analizeze raţionalitatea strategiei.

ENCICL. Într-un joc, o mişcare se face în funcţie de mişcările posibile ale unui alt jucător. Strategia* este arta de a calcula cele mai bune mişcări cu putinţă într-un joc la care iau parte mai mulţi jucători: jocul de şah, de pildă. Însă războiul este şi el un joc. John von Neumann şi Oskar Morgenstern au arătat, în 1944, că nu se putea face deosebire între strategiile jocurilor de salon şi cele ale jocurilor din viaţa reală, competiţii, alegeri, relaţii internaţionale. Ei disting strategii de necooperare şi de cooperare şi stabilesc o teorie a minimumului pentru jocurile cu sumă zero (cele în care ceea ce câştigă un jucător este pierdut de altul). Ulterior, din lucrările lui Nash a fost desprinsă noţiunea unui echilibru al lui Nash: se poate vorbi de un echilibru al lui Nash atunci când strategia fiecărui jucător este un răspuns optim la strategiile celorlalţi jucători. Matematicieni precum Ivar Ekland au arătat în ce chip, de pildă, strategiile militare descrise de Tucidide în *Războiul peloponesiac* sau cele prezentate de Guicciardini în *Istoria Italiei* puteau fi analizate în termeni de teorie a jocurilor. Totuşi, construirea unei ştiinţe politice în întregime formale nu poate fi socotită cu putinţă, doar dacă presupunem că raţionalitatea alegerilor economice ar fi un model universalizabil. → TEORIA DREPTĂŢII.

Bibl.: Binmore, K., *Essays on the Foundation of Game Theory*, 1990; *Game Theory and the Social Contract. Playing fair*, MIT Press Cambridge (Mass.), 1994; Dixit A. şi Nalebuff, B., *Thinking Strategically. The Competitive Edge in Business, Politics, and Everyday Life*, Norton, Londra şi New York, 1991; Schelling, Th., *Stratégie du conflit*, PUF, 1986.

teroare. Perioadă în care sunt desfăşurate măsuri menite să înspăimânte şi să nimicească duşmani şi, la modul şi mai general, ansamblul de măsuri vizând aceste scopuri.

ENCICL. Toată lumea este de acord să considere că prima fază de teroare instituţionalizată este cea instaurată de Comitetul iacobin al salvării publice, în timpul Revoluţiei franceze. Legitimitatea ei, motivele ei vor deveni obiectul a numeroase dispute istoriografice. Anumite curente, mai cu seamă cele marxiste, o înfăţişează ca pe un punct culminant al luptei de clasă, în vreme ce dreapta contrarevoluţionară o socoteşte o izbândă a răului, şi pe care unii teoreticieni liberali, cum este François Furet, o descriu ca pe o schimbare în rău, deoarece sensul revoluţiei s-ar afla în instaurarea unui regim politic democratic al cărui succes va fi asigurat în 1871, odată cu instaurarea republicii.

Hegel propune o interpretare în cadrul teoretizării fanatismului: fanaticul nu doreşte nimic; am putea chiar spune că doreşte nimicul. Religios şi meditativ, fanaticul este hindusul cufundat în contemplaţie. Însă fanatismul politic în timpul revoluţiei a fost o dorinţă de a aboli toate deosebirile, adică de a instaura un universal cu totul gol (*Principiile*

filozofiei dreptului, paragraful 5 add.). Lipsa totală de conţinut în politica teroristă, ostilitatea faţă de orice organizaţie fac ca totul să devină indiferent şi a tăia capete devine un lucru la fel de banal ca a tăia căpăţâna de varză sau a bea un pahar de apă. „A fi suspect ia locul lui a fi vinovat" (*Fenomenologia spiritului*, „Spiritul. Spiritul devenit străin sieşi, cultura. Libertatea absolută şi teroarea"). Terorismul, nu ca un mod de a guverna, ci ca metodă de luptă pentru dobândirea puterii, a fost preconizat de diferite mişcări, ca de pildă populiştii ruşi: etica lor implica faptul ca conducătorii grupurilor teroriste să fie în acelaşi timp agenţi ai terorismului şi eventuale victime ale represiunii. Lenin a înfierat teorismul individual, însă din pricina lipsei lui de eficacitate. Cu câteva săptămâni înaintea Revoluţiei din februarie 1917, el regreta faptul că ţăranii ruşi n-au dat foc la un număr destul de mare de castele în timpul Revoluţiei din 1905 şi dorea ca „teroarea de masă" să capete o altă amploare, să devină o teroare condusă de mase şi cu participare masivă. Teroarea roşie a fost decretată în 1918 şi menţinută până în 1920. Însă ea se extinde dincolo de perioada oficială. Este vorba, de altfel, nu atât de a elimina nişte duşmani, cât de a distruge nişte grupuri nefaste.

Mişcările de eliberare naţională, începând cu secolul al XIX-lea, se dedau de multe ori la acte de violenţă spectaculare şi brutale, menite nu atât să şubrezească forţa ocupantului, cât moralul acestuia. Purtând o anumită aureolă de romantism revoluţionar din secolul al XIX-lea, terorismul din a doua jumătate a secolului al XX-lea este folosit mai cu seamă de grupuri naţionaliste care au, uneori, o bază destul de slabă la care nu pot renunţa decât cu riscul de a dispărea, dar şi de anumite state care îl socotesc o metodă de luptă în vederea unor scopuri religioase sau politice.

Timeu. Text de Platon.

ENCICL. La începutul lucrării, a cărei parte principală este o cosmologie, se găseşte un rezumat al *Republicii** făcut de Socrate, apoi (conform unei structuri tipice a enunţării de mituri) o povestire (de către Critias) relatând o povestire, care, la rândul ei, relatează o alta. Conform acestei prime povestiri pe care Solon*, nomotetul* din Atena, ar fi cules-o în Egipt, Atena ar fi o cetate foarte veche, care s-ar fi luptat cu Atlantida şi a cărei istorie arhaică ar fi păstrată în scris la egipteni. Şi Platon reia aici principiul comunităţii femeilor şi al copiilor la „păzitorii" cetăţii antice precum şi pe cel al tripartiţiei – cei care se roagă, luptătorii, meseriaşii – care organizează cetatea. *Timeu* a jucat un rol important în istoria gândirii politice în Occident, deoarece a fost tradus în limba latină şi a circulat pe vremea când celelalte opere ale lui Platon nu erau cunoscute decât indirect. Influenţa lui Platon în lumea arabă s-a datorat în parte unei tradiţii nemijlocite, care trecea pe la greci, creştini nestorieni.
→ IBN TAYMIYYA; TRIFUNCŢIONALITATE.

timocraţie. După părerea lui Platon, aceasta este cea dintâi formă de constituţie deviată, care se naşte din corupţia formei regale de guvernământ.

ENCICL. Forma de guvernământ regală se corupe în mod necesar datorită naşterii, în sânul conducătorilor, a unor indivizi care nu au puritatea părinţilor lor: dezbinarea (*stasis**) va duce la o guvernare a foştilor paznici. Timocraţia este un regim

(*politeia**) în care binele şi răul sunt amestecate, trăsătura dominantă fiind ambiţia şi iubirea de onoruri* (*Republica*, VIII, 548). În *Etica nicomahică*, Aristotel este de părere că timocraţia este o formă dreaptă de guvernare, alături de monarhie şi de aristocraţie. Magistraţii sunt numiţi după un principiu cenzitar şi toţi cei care au un anumit cens sunt egali. Este vorba, prin urmare, de o guvernare a cetăţenilor de către ei înşişi în care aceştia guvernează pe rând. Timocraţia nu este, aşadar, prea departe de forma sa coruptă, democraţia. Raporturile între cetăţenii dintr-o timocraţie şi cele dintre fraţii unei familii sunt de acelaşi tip întrucât fraţii sunt egali, în afară de vârstă.

→ CLASIFICAREA REGIMURILOR.

tiranicid. Uciderea unui tiran.

ENCICL. Dacă numim tiran un suveran nedrept, crud, pervers, nu există oare vreun drept pentru supuşii săi, am putea zice victimele sale, care să le permită să-l asasineze, sau mai bine zis să-l execute? Dar nu este oare uciderea unui principe, chiar dacă rău, mai rea decât nedreptăţile cărora le dă naştere? Cu alte cuvinte, care sunt limitele legitimităţii* unei autorităţi* politice?

Aristotel* observa deja că se decernează înalte onoruri celui care ucide un tiran şi nicidecum celui care ucide un hoţ, deoarece crimele celui dintâi provin din excese şi nu din cerinţe vitale (*Politica**, cartea II, 7, 1267a). Cicero*, în *Tratat despre datorie*, vorbeşte despre moartea lui Cezar (la idele lui marte 44) ca despre un tiranicid. Sfântul Augustin* dă un răspuns în legătură cu Nero: în timpul domniei acestui împărat crud, creştinul trebuie să sufere (şi să nu se revolte). Invers, în vremea războaielor civile religioase din Europa a fost cerut dreptul la tiranicid atât de unii protestanţi apropiaţi monarhomacilor, cât şi de unii catolici, ale căror argumente pot fi socotite justificări *a posteriori* ale asasinării lui Henric al III-lea (1589) şi a lui Henric al IV-lea (1610). Juan de Mariana (1536–1624), un iezuit spaniol, legitimează tiranicidul în *De Rege et regis institutione* (*Despre rege şi despre instituţia regală*), din 1598, pornind de la o analiză a originii şi naturii statului. A existat o stare de natură* fără lege şi formă de guvernământ în care oamenii trăiau ca nişte animale, adunaţi însă în familii. Împinşi de nevoie şi interes, oamenii cooperează pentru a-şi îmbunătăţii condiţia şi apare astfel dreptul de proprietate. Orice putere se bazează pe voinţa societăţii oamenilor care caută să se protejeze: prin urmare, autoritatea îi este acordată Principelui de către comunitate, care îşi reînnoieşte în mod constant acordul, care nu este necondiţionat. O adunare reprezentativă, „stările", exercită puterile comunităţii şi dacă un principe şi-ar depăşi limitele autorităţii ar putea fi detronat şi ucis. Acest tiranicid legal şi legitim nu poate fi hotărât de un individ sau de un grup de circumstanţă: hotărârea este de resortul „stărilor"; din clipa în care acestea au hotărât că un principe este tiran, oricine poate duce la îndeplinire tiranicidul. Lucrarea a fost interzisă de Sorbona după asasinarea lui Henric al IV-lea. Se pot face apropieri între această teorie şi cele ale unei alte mari figuri ale Contrareformei, Bellarmin.

Am putea consacra o reflecţie specifică uciderii monarhilor absoluţi: uciderea lui Carol I în Anglia (1649) în timpul războiului civil sau executarea lui Ludovic al XVI-lea. După părerea lui Kant, asasinarea

monarhului, act individual sau colectiv nejuridic, în cazul unei răsturnări de regim, nu este lucrul cel mai rău. Lucrul cel mai rău este uciderea juridică a suveranului decăzut. „*Executarea conform formelor* umple de oroare sufletul plin de Ideile despre drept ale umanității de fiecare dată când se gândește la așa ceva, ca de pildă soarta lui Carol I și a lui Ludovic al XVI-lea" (*Doctrină*, secția II, nota A, p. 203, notă). Am putea spune că, din punctul lui de vedere, executarea conform formelor juridice a lui Ludovic al XVI-lea era contrară spiritului revoluției din 1789, în vreme ce, după părerea unora, precum Saint-Just, monarhia este, ea însăși, o crimă și, după a altora, moartea regelui s-ar deduce chiar din principiul suveranității* poporului.

Anumiți populiști* ruși din secolul al XIX-lea socoteau că însăși natura regimului autocratic impunea executarea suveranului pentru a permite transformările politice necesare. Lenin* dorea instaurarea unei terori „autentice", „regeneratoare" și fără vreo „conspirație" cu prilejul asasinării, în 1908, a regelui Portugaliei. El a pus să fie executată, în iulie 1918 (fără proces și fără publicitate), familia imperială.

→ MANARHOMACI.

Bibl.: Kant, *Métaphysique des moeurs, Première partie. Doctrine du droit*, Vrin, 1979.

tiranie. Formă de guvernare, de către una sau mai multe persoane, în care nu există nici ocrotirea indivizilor, nici libertate.

ENCICL. În *Gorgias*, de Platon, tiranul este înfățișat ca unul care face să dispară, jefuiește, surghiunește pe cine vrea (466c). În *Republica* (cartea VIII, 565 și sq.), tirania se naște din anarhie*, în care excesul de libertate care caracterizează democrația* conduce cetatea. Amenințați de oligarhi, cetățenii din democrație cheamă în ajutor un protector, care se transformă în tiran. Acesta își sporește puterea, înmulțește făgăduielile, începe războaie care îi permit să scape de dușmani și epurează cetatea. Ca să se apere, este nevoit să se înconjoare de o gardă de indivizi rău famați. Ca să micșoreze impozitele, el jefuiește tezaurele sfinte ale templelor. Tiranul, copil din popor, nu va șovăi să-l lovească dacă se simte amenințat: este, prin urmare, paricid. El nu-și poate controla poftele sălbatice, care există în fiecare (și pe care visele le scot la iveală): stăpânit de patimi, este bețiv, îndrăgostit și nebun. Tirania este regimul cel mai rău și cel mai îndepărtat de regalitatea exercitată de regii-filozofi. Este un regim de sclavie pentru toți supușii.

Însă tiranul trăiește stăpânit de teamă. Departe de a fi atotputernic, este așadar bântuit de spaime, astfel încât este omul cel mai nefericit.

Tirania poate să apară într-un regim cameral. Ipoteza îi aparține lui Tocqueville care, în 1848, a militat în favoarea bicameralismului și împotriva principiului unui sistem cu o singură cameră. Trei factori permit să se vorbească în acest caz de tiranie: puterea exercitată de „mulțime"*, care nu este limitată nici prin lege, nici prin responsabilitate. Neîncrederea aceasta față de regimul cameral se regăsește la numeroși liberali care vor ca suveranitatea parlamentară să nu poată determina punerea în cauză a libertăților fundamentale.

→ CLASIFICAREA REGIMURILOR; DESPOTISM; HAYEK; TOTALITARISM.

Tocqueville (Alexis de ~). Om politic şi scriitor francez a cărui operă constituie unul din temeiurile gândirii liberale (1805–1859).

ENCICL. Tocqueville a făcut o carieră politică. El este însă îndeobşte cunoscut datorită celor două mari lucrări ale sale, *Despre democraţie în America** şi *Vechiul Regim şi Revoluţia**, texte fondatoare ale sociologiei şi cărţi de referinţă ale gândirii liberale. Făcând parte din aristocraţia legitimistă – tatăl său a fost prefect pe vremea Restauraţiei – a călătorit în America (1831–1832), împreună cu Gustave de Beaumont, în vederea unei anchete despre închisori: a văzut înfăptuită „pasiunea pentru egalitate" pe care o opune, ca pe o ameninţare, „pasiunii pentru libertate", însă a mai văzut aici, dintr-un alt punct de vedere, democraţia „vie, activă, triumfătoare".

El acceptă societatea contemporană în realitatea şi logicile ei înscriindu-se totuşi într-o tradiţie aristocratică a cărei vreme ştie că a trecut: îi pare mai puţin rău după Vechiul Regim decât după dispariţia, ireversibilă, a unei societăţi aristocratice pe care monarhia o şubrezise de şapte sute de ani. Într-un dublu decalaj, care face ca analizele sale să aibă pertinenţa antropologiei, el vede în America specificul care o deosebeşte de societăţile aristocratice şi, în Vechiul Regim, ceea ce îl face diferit de democraţia modernă scoţând totodată la iveală mecanismele care îl condamnau la pieire. *Democraţia în America* se bucurase de succes, iar el a fost ales membru al Academiei Franceze în 1841. Deputat din 1839, „cetăţeanul de Tocqueville" este ales în Adunarea constituantă în 1848, apoi în Adunarea legislativă în 1849. Este ministru al Afacerilor Externe din iunie până în octombrie 1849, în cel de al doilea guvern Barrot. Va lua apărarea, de la tribuna Adunării, intervenţiei franceze în Roma pentru a înlătura republica lui Mazzini şi Garibaldi, care îl lipsise pe papă de puterea temporală. Era necesar, spunea el, să fie distrus guvernul de „teroare" care guverna la Roma şi să fie „restaurată" autoritatea papei, dorind ca aceasta să întemeieze „nişte instituţii liberale", o autoritate ce n-ar mai trebui susţinută dacă ar deveni absolutistă. Condamnă, refuzând totuşi să se amestece în „treburile interne" ale Germaniei, „mişcarea radicală şi revoluţionară" din ducatul Baden, a cărei doctrină se aseamănă cu cea a „duşmanilor" francezi din „ordinea socială". El vede în agitaţia naţionalistă a micilor state europene „comunismul" care ia amploare, afirmând totodată că „Franţa liberală" „trebuie să-şi îndrepte simpatiile" către acele popoare care năzuiesc la libertate, cum este Ungaria. Se va retrage din politică odată cu venirea Imperiului, căruia îi este ostil: el apărase principiul alegerii preşedintelui republicii prin sufragiu universal, fără să-i prevadă toate riscurile. Se consacră muncii intelectuale şi îndeosebi scrierii lucrării *Vechiul Regim şi Revoluţia*, care apare în 1856.

Dacă îşi acceptă epoca, el este totuşi potrivnic anumitor idei-forţă ale secolului al XIX-lea şi îndeosebi socialismului care se exprimă în timpul Revoluţiei din 1848. Astfel, rosteşte în 1848 – perioadă în care neîncrederea lui faţă de mulţime sporeşte – un discurs în Adunare, la 12 septembrie, împotriva unui proiect care voia să instaureze în constituţie dreptul la muncă, dorit, printre alţii, de Pierre Leroux, însă punctul lui Tocqueville de vedere va triumfa. Tocqueville va fi urmat

în acest tip de analiză de cei mai mulţi liberali pentru care există „drepturi de ..." [vot, opinie etc.] iar nu „drepturi la...! [sănătate, muncă etc.]. Din punctul lui de vedere, recunoaşterea unor asemenea drepturi ar duce la „comunism": statul ar trebui să devină principalul antreprenor al industriei, sau să reglementeze în întregime piaţa muncii. Cuvântul de ordine al anumitor revoluţionari din 1848: *Republică democratică şi socială*! nu este o continuare a Revoluţiei franceze, deoarece aceasta nu a avut ca resort „pasiuni materiale": ea s-a sprijinit pe „simţăminte înalte", precum iubirea de patrie, cinstea, iar cât priveşte „proprietatea individuală", a înmulţit-o. (În altă parte, Tocqueville vorbeşte despre „posesiunea nelimitată a proudhonismului".) Dreptul la muncă ar însemna, de fapt, o întoarcere la perioada apusă a Vechiului Regim, care „profesa opinia că înţelepciunea aparţine statului, că supuşii sunt nişte fiinţe infirme şi slabe care trebuie întotdeauna ţinute din scurt; că trebuie reglementată industria, asigurată calitatea produselor, împiedicată libera concurenţă". Astfel, cu toate că „individualismul" capătă la el un sens peiorativ, Tocqueville este de părere că „măreţia" omului constă în „măreţia individuală". Şi el dă exemplul Americii, singura ţară democratică, pentru a arăta incompatibilitatea între socialism şi democraţie, între socialism şi libertatea individuală. El doreşte, prin urmare, ca Revoluţia din 1848 să fie, prin punerea în practică a caritătii publice, „creştină şi democratică" şi nu „socialistă": trebuie o „libertate pentru toţi" şi nu o „servitute pentru toţi". Însă liberalismul lui Tocqueville rămâne mult diferit de cel al altor autori alăturaţi aceluiaşi curent, prin faptul că vehiculează unele prejudecăţi ale grupului său social, spre pildă faţă de femei: în legătură cu George Sand, el spune că detestă femeile care scriu şi îndeosebi pe cele care îşi disimulează slăbiciunea sexului într-un sistem. Şi, vorbind despre americance, delimitează ceea ce este legitim, le tratează pe femei ca „egale" şi nu ca „asemănătoare" bărbatului, în vreme ce „natura" a făurit o mare varietate în „firea" fiecărui sex: el aduce, aşadar, laude Statelor Unite pentru că au ridicat femeile, în lumea intelectuală şi morală, „la nivelul bărbatului" şi subliniază faptul că în Statele Unite violul este pedepsit cu moartea, pe când în Franţa este greu să găseşti un juriu care să-l condamne, însă el aprobă totodată Statele Unite că aplică o împărţire a funcţiilor după sex la fel de riguroasă ca în industrie. Femeile nu fac munci obositoare, nu conduc afaceri comerciale şi nu le vezi „pătrunzând în sfera politică", iar autoritatea în sânul familiei îi revine „conducătorului firesc": bărbatului. Din acest punct de vedere, Tocqueville pare că se situează la polul opus lui John Stuart Mill (pe care totuşi îl admira).

Dar, mai mult decât împotriva altor liberali, el este deseori împotriva lui Marx*, deoarece viziunea şi valorile lor sunt contrare: chiar dacă uneori analizele lor coincid, Marx descriind mişcarea multiseculară de centralizare a statului în Franţa în termeni asemănători cu ai lui Tocqueville. Acesta nu se interesează mai deloc de economia politică şi nu-i trece prin minte să construiască o teorie ştiinţifică. El nu încearcă să scoată la iveală legi ale istoriei, chiar dacă desprinde unele regularităţi în fenomenele revoluţionare din 1789 şi din 1848, deoărece crede în Providenţa divină. Şi mai cu seamă, în vreme ce Tocqueville descrie

forţa individualismului în societatea modernă, Marx, prin analiza făcută diviziunii muncii şi industriei, insistă asupra importanţei grupului organizat. Profeţiile amândurora sunt la fel de false: capitalismul nu este urmat de o formă nouă de societate, comunismul, aşa cum credea Marx, şi un „despotism molâu" nu se instaurează în societăţile individualiste, aşa cum se temea Tocqueville.

Putem, de asemenea, observa că Tocqueville a acordat multă atenţie mecanismelor de agregare ale unor decizii mărunte sau efectelor productive ale opiniei, pe care le găsim şi la Marx (de pildă, în analiza scăderii tendenţiale a ratei profitului, aşa cum arată Popper*), dar că nici unul, nici celălalt nu renunţă în folosul raţionamentului sociologic sau economic la „pasiunea" lor, ca să reluăm un concept-cheie al lui Tocqueville. Pasiunea lui pentru libertate şi egalitate îl face să aibă (în 1849), pe când este ministru al Afacerilor Externe, sentimentul unui „abuz intolerabil" când Pius al IX-lea, salvat de intervenţia franceză, restabileşte tribunalele ecleziastice, tot aşa cum îl face să simtă, în America, faţă de sclavia negrilor, „ură" împotriva acelora care, „după mai mult de o mie de ani de egalitate, au introdus din nou servitutea în lume" (*Despre democraţie în America**, partea I, cap. 10).

Bibl.: Tocqueville, A. de ~, *Oeuvres complètes*, Gallimard.

Toma d'Aquino. Teolog creştin a cărui gândire este esenţială în Biserica catolică (1225–1274).

ENCICL. Este oare pertinent să prezentăm gândirea politică a lui Toma d'Aquino din moment ce, după părerea lui – ca, de altfel, şi după a lui Augustin* – politica nu se poate gândi în sine? Vestita lui formulă: *„philosophia ancilla theologicae"* („filozofia este slujnica teologiei") conduce *a fortiori* la aşezarea politicii în poziţie dependentă. El nu a scris, de altfel, decât un singur şi text scurt (şi încă parţial) consacrat exclusiv politicii, *Despre Împărăţie (De Regno)*. Membru al Ordinului dominicanilor, el culege şi interpretează greşit moştenirea de la Aristotel a cărei validitate pentru creştinism, în domeniul metafizic, etic şi politic o legitimează – a comentat, de pildă, primele trei cărţi din *Politica** lui Aristotel, pe care stăpânul său, Albert cel Mare, le comentase deja în întregime –, folosindu-se de textul pe care tocmai îl tradusese William de Moerbecke. După părerea lui, raţiunea îngăduie surprinderea unor adevăruri care aparţin naturii (cetatea face parte dintre acestea), însă altele, care au legătură cu divinitatea, nu pot fi aflate decât pornind de la revelaţia divină, adică de la Scripturi. Vlăstar al unei familii de ghibelini şi aflându-se în miezul dezbaterilor teologice care se vor sfârşi cu condamnarea, în 1277, de către episcopul de Paris, Etienne Tempier, a celor 219 propoziţii ale lui Aristotel aşa-zis extrase din operele sale, el nu s-a implicat în viaţa politică a epocii. O atitudine diferită, de pildă, de cea a elevului său Egidius din Roma*, sau de cea a lui Dante pe când scria *Monarchia**.

Sfântul Toma a fost impus începând cu Contrareforma ca un soi de intelectual organic al Bisericii catolice stârnind reacţii de respingere, precum cea a lui Descartes, care se referă la întreaga scolastică şi mai întâi de toate la teoria lui despre cunoaşterea şi conceptualizarea sufletului, şi el reprezintă pentru catolicismul din secolele al XIX-lea şi al XX-lea o referinţă însemnată şi aproape obligatorie.

Prin mijlocirea sa este salvată, în aparenţă, o mare parte din gândirea aristotelică, astfel încât unele teme centrale din catolicismul tomist trebuie raportate în mai mare măsură la aristotelism decât la Vechiul sau la Noul Testament, îndeosebi importanţa acordată „naturii". Tomismul este, datorită însemnătăţii lui în instituţia eclezială, ideologia anumitor texte de drept pozitiv inspirate de Biserica catolică, precum Constituţia Republicii Irlanda din 1937. Din cea mai importantă operă a dominicanului – *Summa theologiae*, 1266–1273 –, care duce scolastica pe cele mai înalte culmi (într-o desăvârşire atât intelectuală, cât şi formală, cu un mod de expunere prin întrebări şi răspunsuri caracteristic acestui tip de filozofie medievală), s-a putut, aşadar, desprinde un sistem politic cu numeroşi reprezentanţi contemporani, cel mai de seamă fiind Jacques Maritain.

Ipoteza unei „stări de natură"* în care omul ar exista ca individ anterior unei „stări sociale" nici măcar nu este luată în seamă: la Sfântul Toma, ca şi la Aristotel, societatea civilă* nu se rupe de natură, ci o continuă, împlinind sociabilitatea firească a omului. Căci societatea civilă este cel mai înalt grad de comunitate şi este întemeiată în natură. Din acest motiv, tomismul se opune tradiţiei care porneşte de la Sfântul Augustin, deoarece el concepe forma de guvernământ şi comunitatea politică nu atât în logica dreptului divin cât în aceea, aristotelică, a binelui comun: cetatea, statul, societatea civilă permit obţinerea unor bunuri care sunt bunuri pentru fiecare dintre membri comunităţii, dar pe care nu le-ar putea căpăta singuri. Societatea Sfântului Toma este o comunitate de comunităţi în care sarcina vieţii familiale şi a bogăţiei revine „societăţii casnice" şi în care comunităţii politice îi revine sarcina bunului comun. Dacă Aristotel socoteşte cetatea locul în care omul îşi găseşte împlinirea şi bunul cel mai de preţ cu putinţă (cel puţin în domeniul practic), aşa cum reiese din începutul *Eticii nicomahice*, din punctul de vedere al Sfântului Toma omul are un scop supranatural: inserţia lui în societate nu-l cuprinde în totalitate, nici în tot ceea ce posedă, şi cauza dintâi a omului este Dumnezeu, un Dumnezeu care nu este Actul pur de gândire, care este Dumnezeul lui Aristotel, ci un Dumnezeu creator. Analitica „vieţii contemplative" şi a „vieţii active" este revelatoare: deosebirea care opune speculaţia şi acţiunea, teoria şi practica, provine din filozofia greacă şi, chiar dacă Toma d'Aquino atribuie o valoare superioară pentru creştin vieţii contemplative, caritatea este virtutea superioară, astfel încât ea îi poate porunci contemplativului să ia parte la viaţa activă: cele două vieţi apar mai puţin în opoziţie decât într-o ierarhie în care termenul superior poate profita de termenul inferior, care are o valoare pozitivă în sine: „Cei care sunt mai apţi pentru viaţa activă se pot pregăti, ducând acest fel de viaţă, pentru viaţa contemplativă şi, pe de altă parte, cei care sunt mai apţi pentru viaţa contemplativă pot, totuşi, îndura încercările vieţii active pentru a găsi în ea o sporire a pregătirii pentru viaţa contemplativă" (*Summa*, IIa, IIae, întrebarea 182, art. 2).

Dar, chiar dacă nu există instituţii politice reperabile în mod pozitiv deasupra cetăţii, Sfântul Toma nu restrânge domeniul legii la această sferă. Există, într-adevăr, o lege veşnică, *lex aeterna*, care generează ordinea Universului: ea este Raţiunea supremă, care este în Dumnezeu şi

se manifestă ca Providenţă. Această lege veşnică este prezentă în om ca „lege naturală": ea învaţă că trebuie să cauţi binele şi să fugi de rău sau că, pe un alt plan, omul tinde să se conserve. Şi, în sfârşit, există legi omeneşti care vor căpăta o formă legislativă şi care vor fi publicate de către principi. De aceea Sfântul Toma nu acordă un loc însemnat legii mozaice, valabilă pentru poporul evreu, dar a cărei validitate, după venirea lui Hristos, s-a schimbat, chiar dacă rămâne un model, deoarece concordă cu raţiunea naturală. Însă aceasta nu înseamnă că Hristos a adăugat o lege nouă celei pe care o „dictează raţiunea", deoarece cuvintele sale îl privesc pe omul lăuntric. Domnia lui Hristos nu o uzurpă pe cea a oamenilor a căror comunitate, orânduită de bunul comun, îşi găseşte regulile în raţiunea umană, în vreme ce legea veşnică are un loc director. În felul acesta Sfântul Toma, ca şi Cicero*, afirmă că există o lege eternă şi, la fel cu el, defineşte cetatea ca o societate în care o mulţime este organizată conform unei legi drepte în interesul tuturor: în vreme ce Sfântul Augustin* neagă validitatea acestei definiţii date de Cicero cetăţii pământene, după părerea dominicanului ea poate caracteriza comunitatea omenească conformă cu natura sa.

În ciuda preeminenţei legii veşnice, puterea politică este întemeiată în natură, deoarece binele comun poate fi dobândit datorită existenţei legii pozitive: supunerea faţă de magistraţi este, prin urmare, necesară. În acelaşi chip este legitim dreptul de a pedepsi, drept pe care îl are principele, totuşi datoria de a se supune nu se respectă atunci când principele este nedrept. Insistând asupra temeiului natural al politicii, Sfântul Toma optează pentru nişte puncte de vedere pe care le vom socoti realiste. În mod coerent, deoarece, spre deosebire de Platon, el nu întemeiază arta politică pe deţinerea unei adevărate cunoaşteri de către un rege-filozof, ci pe punerea în practică a unei virtuţi*, prudenţa, el socoteşte că regimul cel mai bun este cel mixt (preconizat de Aristotel, Polibiu şi Cicero): Unul, scrie el într-un comentariu la *Metafizica* lui Aristotel, se spune „în multe feluri", astfel încât unitatea corpului politic nu trebuie înţeleasă ca o supunere a acestuia faţă de un suveran atotputernic şi unic, ci ca ordinea comunităţilor multiple ţintind binele comun, aceasta fiind şi critica adusă cetăţii ideale a lui Platon de către Aristotel.

Comunitatea politică este marcată de o finitudine de nedepăşit, aceeaşi cu a creaţiei faţă de creator. Tocmai de aceea virtutea dreptăţii trebuie să capete şi aspectul recunoaşterii de către om a îndatoririi lui faţă de Dumnezeu: virtuţile politice sunt astfel depăşite de virtuţile teologale şi supranaturale legate de scopul ultim al omului şi de existenţa unei ordini a graţiei.

→ *Cetatea lui Dumnezeu*; *Politicul*; Război drept; *Republica*.

Bibl.: *Summa theologiae*, îndeosebi IIa, Iae, întrebările 90–96 [partea I din partea a II-a, despre lege]; IIa, IIae, întrebările 63–64 [partea a II-a a părţii a II-a, despre dreptate]; Gilson, E., *Le Thomisme*, Vrin, 1942; Maritain, J., *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945.

totalitarism. Formă specifică de dominaţie, care are drept scop hegemonia ideologică, socială şi politică a unui partid unic şi care se străduieşte să cureţe societatea de unele elemente socotite dăunătoare.

Deosebirea între totalitarism şi fascism, totalitarism şi regim autoritar ca şi însăşi pertinenţa noţiunii fac obiectul unor vii dezbateri.

ENCICL. Noţiunea de regim totalitar a fost făurită şi s-a bucurat de o largă răspândire datorită înnoirii pe care ar aduce-o anumite regimuri născute în secolul al XX-lea, îndeosebi comunismul stalinist şi naţionalismul hitlerist, faţă de toate celelalte regimuri politice anterioare. Totalitarismul este socotit diferit de despotism, de tiranie sau de dictatură, şi aceasta nu atât datorită unei diferenţe de grad, ci de natură. Trebuie să urmărim atât itinerarul cuvântului, cât şi modificările conceptului.

În primăvara anului 1923, pe când, sub conducerea lui Mussolini, se accentuează instaurarea dictaturii fasciste în Italia, unii liberali îşi fac auzită condamnarea regimului care se instalează, între alţii Giovanni Amendola în ziarul său *Il Mondo*. Într-un articol din 12 mai 1923, „Majoritate şi minoritate", Amendola face referire la „sistemul totalitar" (*sistema totalitario*) creat de alegerile municipale, în care se manifestă dorinţa fasciştilor de a câştiga singuri: peste tot cele două liste concurente la alegeri sunt controlate de fascişti, ceea ce le asigură o victorie absolută. Aceasta este, fără îndoială, cea dintâi circumstanţă cunoscută ca „totalitară". În noiembrie 1923, cu prilejul aniversării Marşului spre Roma, Amendola afirmă că „pentru viitorii istorici cea mai importantă caracteristică a mişcării fasciste va fi spiritul său «totalitar»". El este victima unei *manganello*, ciomăgeală, una dintre formele, împreună cu înghiţirea silită de ulei de ricin, brutalităţilor fasciştilor, care nu şovăie să ucidă în înfruntări de stradă. In aceeaşi perioadă, Don Luigi Sturzo, liderul Partidului popular liberal, foloseşte şi el aceeaşi noţiune pentru a critica fascismul. O nouă lege electorală pentru parlament este îndelung pregătită: ea prevede ca lista care a obţinut cel puţin 25 de voturi să capete două treimi din locuri. Legea aceasta este adoptată toamna. La 15 ianuarie 1924, ziarul *La Rivoluzione liberale* publică extrase dintr-o carte de Sturzo în care citim că „viziunea fascistă despre lume are sensul unei transformări totalitare a oricărei forţe morale, culturale, politice sau religioase". La 25 ianuarie are loc dizolvarea camerei şi sunt anunţate noi alegeri în luna aprilie. Fasciştii pregătesc o listă naţională pe care vor fi trecuţi şi unii nefascişti: *Listone*. Pentru a califica legea electorală, pregătită de fascistul G. Acerbo, Amendola vorbeşte, încă o dată, despre „spiritul totalitar" al fascismului şi aceeaşi formulă mai este folosită şi de alţi condeieri pentru a califica aceste alegeri, care nu pot decât să micşoreze şansele opoziţiei, aşa cum făcuseră şi alegerile municipale, care au fost rampa lor de încercare. De fapt, *Listone* obţine 65 de sufragii şi fasciştii au astfel majoritatea absolută. În mai 1924, *Il Popolo*, organul stângii Partidului popular, vorbeşte despre „alegeri totalitare" şi despre „sufletul totalitar" al fascismului.

Socialistul Matteotti este asasinat în iunie 1924 şi opoziţia părăseşte parlamentul: imitând cazul secesiunii plebei în Roma antică, vom spune că s-a retras pe muntele Aventinus. Un fost colaborator al lui Mussolini, Rossi, îl acuză pe liderul fascist, într-un text pe care *Il Mondo* îl publică la sfârşitul anului 1924, că a creat un fel de *Ceka* comunistă. La începutul anului 1925 are loc un val de teroare fascistă legală şi ilegală. Sunt interzise

unele ziare şi unele grupări ale opoziţiei. Bande înarmate. Violenţe. La 22 iunie 1925, Mussolini însuşi, într-o cuvântare, afirmă „inflexibila noastră voinţă totalitară" (*„la nostra feroce volunta totalitaria"*). Amendola şi mulţi alţii sunt din nou ciomăgiţi la 20 iulie 1925 (va muri, refugiat în Franţa, la Cannes, în 1926). Deja, la 22 iunie 1923, Mussolini vorbise despre *„Stato totalitario"* ca despre un obiectiv. Astfel, după cum o dovedeşte M. I. Brudny, care a recenzat primele apariţii ale cuvântului „totalitar" în Italia, cuvântul a fost folosit de către opozanţii fascismului, victime în curând ale violenţei acestuia, înainte ca vocabula stigmatizantă să fie reluată ca un titlu de glorie chiar de fascişti. Şi, la sfârşitul anului 1926, fapt vizibil îndeosebi cu OVRA – Organisation de vigilance et de répression de l'anificascisme –, putem spune, reluând o formulă a lui P. Milza şi S. Bernstein, că Mussolini şi ai săi au instaurat în Italia „ordinea fascistă totalitară". În numeroasele dezbateri stârnite de interpretarea fascismului, a nazismului şi a comunismului, unii autori vor face deosebirea între fascism şi nazism şi vor folosi termenul de totalitarism numai pentru comunism şi nazism. Hannah Arendt nu va include comunismul chinez în acest grup, în vreme ce alţi analişti vor socoti că există un totalitarism chinez (Jean-Luc Domenach). Folosirea termenului şi a conceptului este legată de unele condiţii politice: în Franţa, de Gaulle* îi atacă violent pe „totalitari" în anii 1950, însă nu denunţă URSS pentru totalitarismul său, nici măcar pentru trecutul stalinist, când revine la putere, şi, în mai 1968, manifestă multă complezenţă faţă de dictatura din România, în timpul unei călătorii în această ţară. Aceasta din pricină că de Gaulle gândeşte mai întâi în termeni de politică internaţională şi socoteşte regimurile politice ca fiind mai puţin importante decât naţiunile. Influenţa comuniştilor în viaţa politică franceză şi în anumite sectoare ale vieţii intelectuale explică faptul că apropierile între nazism şi comunism sunt denunţate în mod violent, amintindu-se deseori al Doilea Război Mondial, Rezistenţa şi rolul comuniştilor în sânul acesteia. Stalingradul ar trebui să ne facă să uităm că Stalin şi Hitler au devenit aliaţi şi că, atât unul cât şi celălalt, se aflau în fruntea unor sisteme în care lagărele de concentrare nu erau nişte accidente trecătoare sau arme necesare împotriva duşmanului, ci aparate obişnuite ale puterii şi dispozitive destinate epurării societăţii. Apariţia, în 1974, a cărţii *Arhipelagul Gulag** de A. Soljeniţîn a dat naştere unei vehemente campanii din partea Partidului comunist francez, care încerca să acrediteze ideea că scoaterea la lumină a existenţei sistemului concentraţionar sovietic era o calomnie a extremei drepte. Însă odată cu *perestroika* lui Gorbaciov termenul totalitar avea să fie reluat în Uniunea Sovietică de cei care au încercat (şi, cât despre unii, fără să fi avut acest obiectiv) să lichideze dictatura partidului unic (despre care s-a discutat dacă mai era totalitară, sau posttotalitară, sau de un alt tip). Când Mussolini ajunge la putere, în Rusia se deschiseseră deja lagăre de concentrare pentru duşmanii regimului, iar Lenin îndreptăţise recurgerea la „teroarea* de masă". El a făurit concepţia unei dictaturi a partidului-stat, ţintind instaurarea unei societăţi noi şi înlesnind atât supravegherea şi controlul, cât şi epurarea în care o poliţie de luptă împotriva contrarevoluţiei, *Ceka*, dispune de largi prerogative. Pune el însuşi

problema, şi acesta este unul dintre aspectele fundamentale ale noţiunii de totalitarism, echivalenţei celor două mari sisteme politice teroriste din secolul al XX-lea afirmând: „Sau teroarea albă, teroare burgheză, formula americană, engleză (Irlanda), italiană (fasciştii), germană, maghiară şi altele, sau teroarea roşie, proletară. Cale de mijloc nu există" (*Opere*, volumul XXXII, p. 379). Din punctul de vedere al totalitarilor, logica cere împărţirea lumii în două: cei care deţin adevărul şi sunt o elită trebuie să-i distrugă pe toţi ceilalţi, ca să-şi impună stăpânirea. Şi în aceeaşi perioadă în care partidul marxist-leninist îşi impune dominaţia în Rusia, în Germania unii naţional-bolşevici se pregătesc pentru o revoluţie populară şi ultranaţionalistă ale cărei obiective n-ar fi deturnate de evrei, contrar celor întâmplate în revoluţia rusă, după cum proclamă Goebbels în 1926.

Pricepem aşadar de ce printre cei dintâi care au denunţat identitatea dintre bolşevism şi fascism au fost marxiştii antibolşevici, precum Kautsky, care afirmă: „Fascismul nu este decât perechea bolşevismului, Mussolini îl maimuţăreşte pe Lenin" (*Bolşevismul în impas*, 1982, p. 122). Mai târziu alţi marxişti, din tradiţia conseilistă, vor denunţa „fascismul negru" şi „ fascismul roşu" ca fiind unul şi acelaşi lucru. În felul acesta, relaţia în oglindă dintre nazism şi comunismul sovietic nu este pusă în discuţie mai întâi de istorici sau de sociologi, ci este revendicată de fascişti, de nazişti, de comunişti sau este denunţată de unii actori politici, îndeosebi de social-democraţi. Aceştia din urmă ezită totuşi, din motive politice: Leon Blum, în 1936, în timpul Frontului Popular, face deosebirea între regimurile totalitare (Italia, Germania) şi dictatura sovietică. Însă una din figurile importante ale sociologiei franceze şi totodată militant socialist, nepotul lui Durkheim, Marcel Mauss, care a respins principiul aderării la Internaţionala comunistă în timpul Congresului de la Tours din decembrie 1920, stabileşte, în 1936, o paralelă între nazism şi comunismul sovietic, găsindu-le o identitate profundă, fără să folosească totuşi termenul de totalitarism. În felul acesta, unul dintre elementele conceptului de totalitarism – identitatea dintre cele două sisteme de dominaţie instituţionalizată prin teroare – a fost enunţat cu mult înaintea pactului germano-sovietic şi, prin urmare, *a fortiori*, noţiunea de totalitarism nu este o invenţie ideologică a războiului rece, chiar dacă acesta a înăsprit-o, desigur, ci un stigmat şi un concept făurite de opozanţii sistemului de dominare totală.

În 1940 se publică în Statele Unite, într-o revistă, un număr special despre „Statul totalitar". În 1942, Franz Neumann (apropiat al şcolii din Frankfurt) publică *Behemot*: primul capitol din acest studiu sociologic despre nazism se intitulează: „Statul totalitar". Goebbels declara, în 1933: „partidul nostru a născut întotdeauna la statul totalitar [...]. Ţelul revoluţiei trebuie să fie un stat totalitar care să pătrundă în toate sferele vieţii publice" (p. 62). Neumann se opreşte asupra „tehnicilor gândirii constituţionale antidemocratice", care resping teoria „statului de drept* social" pe care îl cereau socialiştii şi care comporta un amestec de drepturi civice, de egalitate politică şi de socializare a industriei, în care sindicatele urmau să joace un rol însemnat. (Legea fundamentală a Republicii Federale a Germaniei din 1949, un fel de manifest de ruptură cu totalitarismul, o va defini ca un stat de drept, republican, democratic

şi social.) Teoreticienii dreptului aflaţi în slujba nazismului vor defini statul nazist ca pe un *„nationaler Rechtsstaat"* (stat de drept naţional) slujind *Volk* (comunitatea rasială). Carl Schmitt*, în 1932, în faţa unei asociaţii de industriaşi, va face deosebirea între „totalitatea romană" şi „totalitatea germanică": prima este cantitativă şi intervine în toate sferele vieţii, pe când totalitatea germanică, calitativă, se mulţumeşte cu un stat puternic în sfera politică, lăsând însă libere activităţile economice. În cuvântarea din 23 martie 1933, ţinută în faţa Reichstagului, Hitler se pronunţă şi el în favoarea proprietăţii private. Teoretizările şi afirmaţiile acestea aveau drept scop atragerea mediilor de afaceri. După părerea lui Neumann, teoria statului totalitar avea avantajul de a mulţumi pe toată lumea, pe birocraţi şi pe soldaţi, precum şi ideea de a urma tradiţia occidentală, care a pus întotdeauna în valoare statul. Totalitarismul s-a manifestat în procese de unire şi de concentrare a puterii (ca de pildă abolirea statutului independent al landurilor), care în cele din urmă i-au dat Führerului puteri extinse în timpul războiului (edictul din ianuarie 1941), atât executive cât şi legislative. „Războiul a înfăptuit aşadar pe deplin statul totalitar" (*Behemot*, p. 71). Însă exigenţele partidului nu urmau calea realizării unei hegemonii a statului. Hitler nu acorda decât puţin loc statului în *Mein Kampf** şi, la congresul partidului din septembrie 1934, afirma: „nu statul este stăpânul nostru; noi suntem stăpânii statului". După părerea lui Neumann (care scria în 1941), în Italia partidul era încorporat în stat, în Uniunea Sovietică partidul controla statul, iar în Germania situaţia era intermediară, astfel în domeniul poliţiei partidul, împreună cu SS, domină statul, pe când în administraţie şi armată este invers. „Patru organe totalitare", partidul, armata, birocraţia, industria, „grupuri compacte şi centralizate", se ceartă şi fac compromisuri între ele (p. 437). Într-o prefaţă la ediţia din 1944, Neumann se gândea la posibilitatea nimicirii tuturor vestigiilor statului în folosul Mişcării amorfe şi informe (p. 15). Dacă teroarea poliţienească, violenţa regimului sunt înfăţişate în lucrare, el nu ştie însă că persecuţiile evreilor urmau logica genocidului. Din punctul lui de vedere, totalitarismul este o formă specifică de dominaţie în care nu există nici drept, poate nici măcar un stat. În postfaţa în formă de omagiu scrisă de T. W. Adorno pentru *Behemot*, în 1967, acesta sublinia că unul din meritele importante ale lui Neumann a fost acela de a arăta că „aşa-zisul monolitism" era de fapt o „pluralitate" în care „voinţa politică se făurea prin concurenţa sălbatică a celor mai puternice lobby sociale" (p. 597). Cu toate că a cugetat şi a scris mult despre luptele şi conflictele din URSS, Troţki pusese mai degrabă accentul, la sfârşitul vieţii, pe puterea unuia singur în Uniunea Sovietică, a lui Stalin. La sfârşitul lucrării sale despre *Stalin*, care a rămas neterminată din cauză că a fost asasinat în august 1940, el scria: „«Statul sunt eu» este aproape o formulă liberală în comparaţie cu realităţile regimului totalitar al lui Stalin. Ludovic al XIV-lea nu se identifica decât cu statul. Papii de la Roma se identifică cu statul şi cu Biserica – însă numai în epocile puterii vremelnice. Statul totalitar depăşeşte cu mult cezaropapismul, deoarece el cuprinde întreaga economie a ţării. Spre deosebire de regele-soare, Stalin poate spune pe drept cuvânt: «Societatea sunt eu»" (*Stalin*, volumul 2,

p. 338). Atacarea Uniunii Sovietice de către Germania nazistă, care a făcut din Stalin şi din regimul său un aliat al democraţiilor împotriva nazismului, a pus capăt analizelor despre totalitarism în termenii asimilării comunismului şi nazismului. În 1951, Hannah Arendt publică *Originile totalitarimului**, care, cu toate că a stârnit multe discuţii, constituie o lucrare importantă. Ea participă împreună cu alţii (printre care Karl Deutsch, a cărui contribuţie se referă la posibilitatea dezintegrării monolitului totalitar şi face trimiteri la *Behemot*), în 1953, la un seminar pluridisciplinar la care luau parte economişti, jurişti, sociologi, istorici, filozofi şi în cadrul căruia Carl J. Friedrich propune o caracterizare a sindromului totalitarismului, care va fi completată ulterior de Zbigniew Brezinski ajungându-se la şase factori care trebuie să se regăsească toţi pentru ca noţiunea să poată fi aplicată:

1) O ideologie oficială cuprinzând un corp doctrinal care să se refere la toate aspectele existenţei umane, la care se presupune că aderă, cel puţin pasiv, toţi cei care trăiesc în societate; ideologia aceasta este organizată în jurul unor teme milenariste care zugrăvesc societatea omenească perfectă.

2) Un partid de masă unic având un procentaj relativ scăzut din populaţia (mai puţin de 10%) de bărbaţi şi de femei, devotaţi trup şi suflet ideologiei oficiale şi care fac totul ca aceasta să fie acceptată de toată lumea; partidul acesta este organizat în mod strict ierarhic, după o formă oligarhică, având de obicei conducător unic şi aflându-se deasupra administraţiei de stat sau întrepătrunzându-se cu ea.

3) Un monopol strict, condiţionat tehnic, aflat în mâinile partidului şi ale cadrelor subalterne din administraţie sau din forţele armate, al controlului tuturor mijloacelor efective de luptă armată.

4) Un monopol strict, condiţionat tehnic, aflat în aceleaşi mâini, al mijloacelor de comunicare în masă.

5) Un control centralizat şi conducerea întregii economii prin coordonarea birocratică a unor entităţi cândva independente; în mod tipic, coordonarea aceasta se extinde asupra multor altor asociaţii şi activităţi de grup.

6) Un sistem al puterii poliţieneşti teroriste depinzând din punct de vedere al eficacităţii de punctele 3 şi 4 şi atacându-i nu numai pe „duşmanii" vădiţi ai regimului, ci şi unele grupuri desemnate în mod arbitrar drept „duşmani obiectivi".

Diferiţi teoreticieni vor pune accentul fie pe un aspect, fie pe altul. O funcţie cauzală a servituţii totalitare poate fi atribuită economiei planificate, aşa cum face F. Hayek*, în vreme ce Leonard Shapiro, specialist în istoria politică a Rusiei sovietice şi îndeosebi în eliminarea oricăror împotriviri în primii ani ai regimului, insistă asupra importanţei conducătorului în regimul totalitar. Sociologul şi filozoful francez Claude Lefort, sprijinindu-se pe lucrările lui Soljeniţîn (şi pe ale lui Troţki), vorbeşte de „egocraţie" şi se interesează, din alt punct de vedere, de democraţie şi de limitele dominaţiei totalitare. Anumiţi autori scot în evidenţă funcţia ideologiei şi, reluând o vorbă a lui C. Milozs, vorbesc de ideocraţie (A. Besançon, care vrea să arate logica suprareală a regimului sovietic), alţii subliniază importanţa sistemului partidului unic şi a epurării, fără să folosească neapărat noţiunea de totalitarism (D. Colas).

Dezbaterile între specialişti sunt diferite în Germania, unde a luat amploare o

ceartă crâncenă şi complexă despre existenţa sau nu a unei „intenţionalităţi" a genocidului evreilor, iar în URSS a luat naştere, în anii 1980, o şcoală numită revizionistă, în esenţă americană, care încearcă să arate că sistemul sovietic era afectat de numeroase disfuncţionalităţi care nu permit să-i fie supraevaluată unitatea şi care analizează sistemul concentraţionar mai degrabă în perspectiva unei sociologii a politicii de penitenciar decât a unei teoretizări a rolului jucat în sistemul politic global. Dar, în orice caz, oare conceptul mai este întemeiat şi pertinent dacă nu sluşeşte la imaginarea unei similarităţi profunde între comunism şi nazism? Nu este cumva, dimpotrivă, judicios să-l folosim dacă dorim să punem în lumină asemănarea nazism–comunism mai degrabă decât cea între fascismul italian şi naţional-socialismul german? Astfel, în 1985, istoricul nazismului K. D. Bracher era de părere că înlocuirea „conceptului de totalitarism" cu cel de fascism însemna favorizarea opoziţiei socialism–capitalism faţă de opoziţia democraţie–dictatură, cât şi o „minimalizare a consecinţelor, nu numai ale comunismului, ci şi ale naţional-socialismului" (*Dictatura germană*, p. 15).

Dincolo de aceasta se pun probleme etice legate de dorinţa de cunoaştere a adevărului: în anumite cazuri, refuzul de a folosi noţiunea de totalitarism apare ca o formă de nihilism al valorilor cu aspect de pozitivism metodologic: a nu emite nicio judecată care ar putea vehicula o valoare. A se feri de orice apreciere sau depreciere (cu excepţia elogiului implicit sau explicit al disciplinei universitare la care aderi şi devalorizarea celorlalte).

Noţiunea de totalitarism a primit însă definiţii diferite faţă de cele arătate mai sus. Astfel, în urma teoretizărilor lui Lesek Kolakowski, societatea totalitară a fost concepută ca o fuziune între societatea civilă* şi stat*. Această analiză critică a filozofului polonez (apoi engelz) întoarce, în oarecare măsură, aparatul conceptual al lui Marx* împotriva socialismului real. Noţiunea de totalitarism este întrucâtva refăcută ca o noţiune care se aplică mai întâi sistemului comunist şi tentativei sale moniste. Ernest Gellner, împărtăşind puntul de vedere al lui Kolakowski, la care face referiri, caracterizează comunismul sovietic ca pe un regim cezaro-papisto-mamonist (confuzie a sferelor politică, hierocratică şi economică), care a vrut să edifice o *umma** secularizată şi care nu a izbutit. Tranziţia unora dintre fostele democraţii populare spre democraţie ar putea fi analizată, în acest sens, ca o întoarcere la concepţia hegeliană despre societatea civilă, pe care Marx voise să o înlocuiască, şi despre statul de drept*, pentru care ideologii dreptului aliaţi cu nazismul, precum Carl Schmitt*, sau leniniştii, ca Pasukanis (*Marxismul şi teoria dreptului*), aveau cel mai profund dispreţ. Sfârşitul comunismului sovietic se interpretează, din unghiul validării noţiunii de totalitarism, în două feluri contradictorii: întrucât sistemul s-a prăbuşit, lucrul acesta ar însemna că nu era nici monolit, nici atotputernic şi, prin urmare, deloc totalitar; sau, dimpotrivă, prăbuşirea sistemului n-ar avea în niciun caz drept rezultat apariţia societăţii civile (măcar în sensul unei societăţi în stare să se autoorganizeze), ceea ce arată că, şi dacă nu a izbutit în mod pozitiv, partidul-stat a câştigat o victorie negativă (lipsa totală a unei culturi civice, dispreţ pentru drept, întâietate acordată forţei şi chiar pregătirea înlocuirii ideologiei „curăţeniei etnice" cu ideologia epurării de clasă).

Dintr-un alt unghi, am putea căuta modele de inteligibilitate a totalitarismului în *Discurs despre servitutea consimțită* de Boethius sau în „monarhie", așa cum o zugrăvește Spinoza* în prefața la *Tratatul teologico-politic*, ca o manipulare a superstiției, care întunecă „rațiunea sănătoasă" în asemenea măsură, încât „oamenii se luptă pentru propria servitute de parcă ar fi vorba de mântuire și sunt convinși că nu se înjosesc, ci că se pot mândri atunci când își varsă sângele și își jertfesc viața susținând lăudăroseniile unui singur individ". Însă una dintre specificitățile totalitarismului este existența unui partid unic și nu numai a unui „individ unic", a unui lider unic, astfel încât, cel puțin în cazul Rusiei leniniste și staliniste, dictatorul trebuie înțeles mai degrabă ca un efect al aparatului dictaturii decât invers. Astfel, explicația dată de Hrușciov „cultului personalității" lui Stalin, exprimată uneori de alții cu un vocabular psihiatric care punctează presupusa paranoie, uită că stalinismul nu a fost o patologie a sistemului sau a unui individ, ci unul dintre aspectele sale firești și un produs al său. Frecvența fenomenului cultului personalității în țările comuniste și în partidele comuniste, chiar în unele societăți democratice, dovedește fără putință de tăgadă că nu era vorba de un fenomen întâmplător. S-ar reda în acest caz o largă extindere noțiunii de „totalitar", desemnând astfel partide politice care nu exercitau puterea, dar în cadrul cărora se regăseau mecanismele care funcționau în mare, cu monopolul violenței, în așa-numitele „democrații populare" (care erau, de fapt, dictaturi de partid), fără măcar să se țină seama de laudele pa care le adresau Uniunii Sovietice și lui Stalin.

Critica birocrației comuniste, ca grup care tinde la hegemonie, a putut, prin urmare, avea drept țintă atât partidele comuniste aflate la putere în Est, cât și cele aflate în opoziție în Vest, îndeosebi când acestea din urmă aplaudau reprimarea revoluției maghiare din 1956 de către primele. Activă în mod deosebit din punct de vedere intelectual în acest sens în Franța este revista *Socialisme ou Barbarie*, mai apropiată de Roza Luxemburg decât de bolșevism, și de comunismul consiliilor (care insistă asupra rolului sovietelor în revoluția rusă) decât de deținătorii „centralismului democratic", animată de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis și J. F. Lyotard. Acesta din urma a propus, ulterior, o definiție a totalitarismului care se înscrie într-o reflecție despre modernitate (și este, prin urmare, și o vedere de ansamblu a postmodernității*). După părerea lui Lyotard, locuitorii din țările totalitare erau în același timp subiectul unei narațiuni unice, destinatarii acestei narațiuni și autorii presupuși ai acestei narațiuni de care nu aveau dreptul să se îndepărteze (*Instructions païennes*, 1977). Din această perspectivă, totalitarismul apare nu atât ca un regim politic, ci ca o tentativă deliberată (a cărei imposibilitate este vădită) de anihilare a oricărei subiectivități libere și de autonomie deplină față de instanța socială centrală, partidul-stat, în care abaterile de la linie sunt tratate ca niște perturbări ce trebuie eliminate.

Tipul acesta de interpretare face din totalitarism împlinirea și sfârșitul modernității, care trebuie să lase locul altor forme sociale. Dimpotrivă, alte curente au

văzut în totalitarism un accident dramatic în cadrul modernității, care însă nu se baza pe principiile acesteia și care ar exprima dificultatea modernizării politice și economice în anumite societăți. În ambele cazuri, totalitarismul apare ca o specificitate politică a secolului al XX-lea, secolul războaielor totale și al mobilizării generale (totale) a populației pentru a le câștiga pe frontul ideologic, economic, militar într-o voință de întemeiere a unei lumi noi fie în numele clasei, fie al rasei. → CLASIFICAREA REGIMURILOR; DESPOTISM ORIENTAL; *MEIN KAMPF*; RĂZBOIUL CELOR DOUĂ RASE; REVIZIONISM.

Bibl.: Arch Getty, J., Maning, R. T., *Stalinist Terror. New Perspectives*, Cambridge, UP, 1994; Bracher, K. D., *La Dictature allemande*, Privat, 1986; Besançon, A., *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1981; Colas, D., *Lénine et le léninisme*, PUF, 1982; Domenach, J. L., *Chine, l'archipel oublié*, Fayard, 1992; Dupeux, L., *Le National-Bolchévisme dans l'Allemagne de Weimar*, Champion, 1979; Faye, J.-P., *Langages totalitaires*, Hermann, 1972; Friedrich, C. J., *Totalitarianism*, Grosset et Dunlap, 1964; Hermet, G., Hassner, P., *Totalitarismes*, Economica, 1984. Kautsky, K., *Le Bolchévisme dans l'impasse*, PUF, 1982; „La question du totalitarisme", în *Communisme*, nr. 47–48, 1996 (mai ales articolul lui M. I. Brudny); Kolakowski, L., „The Myth of human Self-Identity: Unity of Civil Society and Political Society in Socialist Thought", în Hampshire și Kolakowski (ed.), *The Socialist Idea. A reappraisal*, 1977; Neumann, F., *Béhémot. Structure et pratique du national-socialisme*, 1941, 1944), Payot, 1987; Trotsky, *Staline* (1940), UGE, 10/18, 1979.

trifuncționalitate. Împărțire a funcțiilor sociale în trei ramuri pe care atât Georges Dumézil cât și lingvistul Emile Benveniste le-au socotit o caracteristică a lumii indo-europene: rugăciune, luptă, muncă.

ENCICL. Cele trei funcțiuni, care împart întreaga viață socială, pot fi prezentate astfel: (I) funcțiunea suveranității, a puterii magice și juridice; funcțiunea aceasta este întotdeauna cea dintâi deoarece ea comandă celorlalte două, care pot fi, într-o ordine diferită: (II) funcțiunea forței fizice a cărei formă principală este războiul și (III) cea care are legătură cu reproducerea vieții prin muncă și rodnicie. Georges Dumézil, printre multe alte exemple, arată în ce chip trifuncționalitatea informează organizarea cetății Sparta prin nomotetul* său legendar, Licurg. Acesta instaurează trei legi pozitive și trei interdicții care corespund celor trei funcțiuni, în ordinea I, III, II. Suveranitatea: instituția Senatului alcătuită din bătrâni (*gerousia*) și prohibiția legilor scrise. Producția: împărțirea pământurilor și condamnarea luxului. Forța: organizarea unor mese militare comunitare la care asistă toți cetățenii (care sunt în același timp soldați) și condamnarea repetării războiului împotriva acelorași dușmani, fapt care i-ar putea căli în vederea luptelor viitoare. Schema trifuncțională este complicată de faptul că prima funcțiune se poate dedubla (suveranul se poate scinda într-un zeu cumplit și îndepărtat și într-un zeu mai apropiat și mai uman) sau că același presonaj poate îndeplini mai multe funcțiuni (un rege poate fi preot și războinic). Discuția despre validitatea schemei este de același tip cu cea privitoare la teoria structuralistă (ai cărei

inventatori francezi Lévi-Strauss, apoi Foucault, datorează mult lui G. Dumézil): oare clasificarea aceasta este o formă inconștientă și latentă care comandă realității politice și sociale sau doar construcția unui savant? Numai că folosirea manifestă în vechime a tripartiției, la greci, ne îngăduie să afirmăm că, cel puțin în tradiția care s-a născut la ei, structura aceasta este într-adevăr prezentă și conștientă: tripartiția este vădită atât în *Republica** de Platon*, cât și în *Timeu**, iar Georges Duby a dovedit că ea a continuat și în epoca medievală.

→ CONSTITUȚIA SPARTEI.

Bibl.: Benveniste, E., „Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", în *Journal Asiatique*, 230, pp. 529–549; „La Tripartition des fonctions", în *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volumul I, Ed. de Minuit, 1961; Duby, G., *L'imaginaire de l'Occident médieval*, Gallimard, 1978; Dumézil, G., *Mythe et épopee*, 3 volume, Gallimard, 1968, 1971, 1973; *Jupiter, Mars, Quirinus*, vol. IV, PUF; Segent, B., *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, 1995.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

U

uciderea tatălui primitiv. Mit ştiinţific făurit de Freud în *Totem şi Tabu* conform căruia viaţa socială a apărut în urma unui paricid comis în comun.

ENCICL. Freud, în *La Construction en Analyse* (1938), a elaborat noţiunea de „delir bine construit", care face deosebirea între interpretarea „construită" de psihanalist şi delirul paranoicului. El foloseşte, în 1921, ca să dea un statut povestirii pe care o închipuie, o noţiune apropiată, cea a „mitului ştiinţific", pentru a explica naşterea umanităţii şi îndeosebi a formelor vieţii religioase, tabuul şi totemismul, care s-ar afla pretutindeni, atât la nivel colectiv cât şi individual. Dar, dacă Freud, în *Totem şi Tabu,* este interesat mai cu seamă de geneza religiei (în mod deosebit de creştinism, cu uciderea fiului lui Dumnezeu şi canibalismul lui simbolic), el schiţează totuşi şi o origine a asociaţiei şi a statului care rupe cu teoriile stării de natură* ale filozofiei politice clasice. Ca în orice mit, e vorba despre găsirea unei origini care să îngăduie cunoaşterea unor trăsături structurante ale umanităţii, şi în special importanţa culpabilităţii.

Freud caută sprijin la Darwin şi la numeroşi antropologi şi teoreticieni din trecutul omenirii, printre care Frazer cu lucrarea lui *Creanga de aur* şi Bachofen cu teoria matriarhatului. Ipoteza lui Darwin susţine că omul a trăit mai întâi în bande mici în care un mascul gelos, cel mai vârstnic şi mai puternic, tatăl originar (*Urvater*), deţinea monopolul femelelor alungându-şi fiii (*Totem şi Tabu*, p. 145): „Într-o zi, fraţii alungaţi s-au strâns laolaltă, şi-au ucis şi şi-au mâncat tatăl, punând astfel capăt existenţei hoardei părinteşti" (p. 163). După ce s-au asociat, fiii au devenit întreprinzători şi au putut înfăptui ceea ce fiecare în parte n-ar fi fost în stare să facă. Aşa că oamenii au descoperit eficacitatea asocierii cu prilejul unui paricid legat de pulsiunea sexuală.

Devorându-i corpul, fraţii s-au „identificat" cu modelul totodată invidiat şi temut, urât şi admirat, al tatălui mort. Mort, el capătă puteri noi şi fiii i se supun retrospectiv, făcând tabu omorul şi incestul şi procurându-şi un totem, substitut al tatălui mort. După părerea lui Freud,

fraţii au renunţat atunci să se rivalizeze pentru a avea femei şi au salvat asociaţia care îi făcuse atât de puternici (şi care avea, fără doar şi poate, o bază hormonală). Este posibil ca în acest moment să se fi instalat un sistem matriarhal (cel imaginat de Bachofen), în orice caz „clanul frăţesc" îşi găseşte temeiul în renunţarea membrilor săi de a-şi pricinui aceeaşi soartă cu a tatălui. Şi aşa s-a întemeiat întreaga civilizaţie. „Societarea se bazează de acum înainte pe o greşeală obştească, pe o crimă comisă în comun; religia, pe sentimentul culpabilităţii şi al căinţei; morala, pe nevoile acestei societăţi, pe de o parte, pe nevoia ispăşirii generată de sentimentul de culpabilitate, pe de altă parte" (p. 168). Istoria ulterioară este istoria unei restaurări parţiale a puterii tatălui originar, căci clanul frăţesc va mai avea prilejul să vadă şi alţi taţi, dar nu va mai fi vorba de „suveranul absolut al hoardei primitive" (p. 171). Iau astfel naştere organizaţii patriarhale în vreme ce zeul, substitut al tatălui, se ridică atât de mult deasupra grupului încât este nevoie de „intermediari", preoţii, ca să i se ofere jertfe şi să fie venerat. Unii regi, înveşmântaţi cu un caracter divin, dau naştere unui stat patriarhal: „tatăl, repus în drepturi, după ce i-au fost luate, răzbună crunt înfrângerea de odinioară şi exercită o autoritate pe care nimeni nu îndrăzneşte să o înfrunte" (p.172). Ne dăm seama că, din punctul lui Freud de vedere, statul* poate apărea ca o instituţie imorală: el ia naştere ca o revanşă a tatălui mort, şi că, după părerea lui, civilizaţia, fiind zămislită de violenţa paricidă, se întemeiază pe o datorie cu neputinţă de plătit, sau, folosind un concept ulterior al lui Freud, că „supraeul" (nu vorbeşte despre acesta decât începând cu anul 1923) nu este efectul civilizaţiei, ci se află la originea ei. Principiile suferinţei psihice şi al interiorizării unor reguli civilizatoare n-ar fi cauzate de societate, ci, dimpotrivă, pornind de la asociaţie, mânată de dorinţa sexuală, pentru a comite un omor real, şi de la culpabilitatea generată de această crimă îngrozitoare s-au construit aparatele de identificare imaginară (religia) şi sistemele simbolice (instituţiile orânduite de legi prohibitive) care întemeiază umanitatea pe o suferinţă psihică de neînvins, insuportabilă, imposibilă, cu alte cuvinte reală.

→ FAMILIE; REPRIMARE/REFULARE; STAT PATRIMONIAL.

Bibl.: Bachofen, J.J., *Droit maternel: recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, traducere din limba germană, „L'Age d'homme", 1996.

umma. Termen arab însemnând „comunitate".

ENCICL. Se găseşte în *Constituţia Medinei** şi în Coran. Provine, fără îndoială, de la un termen ebraic care înseamnă „popor" sau „trib". În Coran, termenul este folosit pentru a denumi comunităţi lingvistice, etnice sau confesionale care fac obiectul planului divin de mântuire. Folosirea acestui termen ca şi a celui, mult mai frecvent, de *quawm* reflectă predominanţa tribului ca formă politică a arabilor la începutul secolului al VII-lea. Expansiunea islamului în timpul vieţii lui Mahomed s-a înfăptuit prin alianţa şi convertirea triburilor. Interpretarea aceasta îl determină pe W. Montgomery Watt să conchidă că statul islamic a fost întemeiat

cu nişte concepte politice preislamice. *Constituţia Medinei* afirmă (paragraful 1) că credincioşii şi cei pe care aceştia îi întreţin alcătuiesc o *umma* unică, dar denumeşte totodată cu acest cuvânt un trib evreiesc (paragraful 25). Religia nu se bazează aşadar aici în esenţă pe un destin individual, însă importanţa comunităţii se exprimă într-o suprapunere între grup şi credincioşi, a cărei logică este mult depărtată de logica dualistă a creştinismului, de pildă, în forma pe care i-o dă Sfântul Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu**. *Umma* este o comunitate charismatică în care însă ritualurile nu împiedică desfăşurarea vieţii sociale, îndeosebi a comerţului.

Umma poate fi, de asemenea, folosit ca un concept generic care permite descrierea anumitor moduri de organizare socială. Astfel, Gellner face o paralelă între *umma* musulmană, care s-a împotrivit secularizării, şi *umma* comunistă, secularizată şi care, în cele din urmă, a eşuat.

Bibl.: Gellner, E., *Conditions of liberty*, Penguin Press, 1994; Montgomery Watt, W., *La Pensée politique de l'islam*, PUF, 1995.

unitate de voinţă. Noţiune centrală în teoria lui Lenin* despre organizarea partidului revoluţionar, apoi a partidului-stat comunist.

ENCICL. Formula apare în contextul războiului ideologic cu celălalt curent din Partidul muncitoresc social-democrat rus, cel al menşevicilor. După părerea lui Lenin, adeziunea la partid nu este, în esenţă, un acord cu programul acestuia, ci acceptarea de către militant a statutului de rotiţă într-un mecanism a cărui eficacitate depinde de coeziune. Mai mult valorează un partid cu membri puţini şi unit, ca şi când n-ar exista decât o singură voinţă*, decât un partid cu membri numeroşi însă împărţit în curente şi tendinţe. Partidul revoluţionar trebuie să funcţioneze ca o orchestră, o armată sau o uzină care au nevoie de o conducere unică. Refuzul disciplinei cerute de această unitate este tipic pentru intelectuali, în vreme ce muncitorii, educaţi de fabrică, o acceptă. „Unitatea de voinţă" permite sporirea forţei (un partid cu n aderenţi nu are o forţă totală egală cu: $a+b+c+d...+n$, ci o forţă egală cu $a \times b \times c...\times n$). Tocmai de aceea se poate spune că muncitorii fără partid ar fi egali cu „zero" şi că forţa partidului dă proletariatului o existenţă de agent transformator al istoriei. Partidul este o maşină energetică ce creează un plus de forţă. Totul în dispozitivul său este în aşa fel făcut încât să se evite o funcţionare care ar putea fi asemănătoare cu a unui sistem reprezentativ: partidul nu este un „ club de discuţii", un mic parlament, şi el nu are drept scop nici manifestaţii, nici alegeri (paşnice), ci insurecţia şi revoluţia (*Opere*, volumul XIX, p. 437). Cerinţa unităţii de voinţă îi permite totodată lui Lenin să justifice dictatura, şi îndeosebi dictatura unei singure persoane: oare burghezii nu au făcut acelaşi lucru în timpul Revoluţiei franceze cu Robespierre (volumul XXVII, p. 277). În timpul unei apropieri între bolşevici şi menşevici, Lenin a pus la punct formula „centralismului democratic": structura organizatorică a partidului – o sumă de elemente supuse diviziunii muncii, disciplinate, acceptând renunţarea la voinţa individuală în folosul celei a întregului, formulată de centrul de conducere al partidului –

rămânea aceeaşi, însă posturile de conducere ar urma să fie stabilite prin alegeri (volumul X, p. 467).

Ridicarea partidului la rang de idol şi a conducătorului la acela de zeu, ale cărui manifestări extreme vor avea loc pe vremea lui Stalin şi a lui Mao Zedong (dar care s-au manifestat în toate partidele comuniste), îşi găsesc aici principiul.

Principiul unităţii de voinţă a fost teoretizat după 1917 ca metoda necesară asigurării victoriei socialismului. Partidul trebuia să joace pentru societate rolul pe care conducerea partidului îl juca pentru partid. Dintr-odată, unitatea partidului unic devenea şi crucială: la al X-lea Congres al Partidului comunist bolşevic din martie 1921 era interzisă existenţa fracţiunilor, a tendinţelor în sânul partidului (volumul XXXII, p. 254). Iar epurarea*, înlăturarea elementelor perturbatoare din partid, căpăta cu atât mai multă importanţă, cu cât partidul trebuia el însuşi să epureze societatea de elementele vătămătoare (chiaburi, intelectuali isterici). Uneori cu o violenţă extremă, alteori cu o intensitate şi extindere mai puţin brutale, cerinţa unităţii de voinţă s-a făcut simţită până la sfârşitul regimului comunist în URSS şi în celelalte ţări europene. → POPULISM.

Bibl.: Colas, D., *Lénine et le léninisme*, PUF, 1986; Lenin, *Oeuvres*, Paris–Moscova, 47 volume.

Un principe poate... accepta proprietăţi ecleziastice, îndeosebi în caz de război, şi chiar împotriva dorinţei papei. Titlu dat unui text de William Occam* prin traducerea primelor rânduri în limba latină *(An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum etiam invito papa)*. În această lucrare din anul 1337 Occam face o critică a *plenitudo potestatis** a papei.

ENCICL. Problema pusă de titlu nu este retorică, însă are legătură cu conjunctura politică din Anglia şi, mai pe larg, cu cea din Europa Occidentală, în privinţa problemei cruciale a raporturilor între puterea politică şi puterea hierocratică. Bunurile temporale ale Bisericii în Anglia provin din ce i-au dăruit predecesorii regelui actual. „Interesul comun al tuturor" (cap. 8, rândul 10), al regelui şi al supuşilor săi, care alcătuiesc o „comunitate" (cap. 11, rândul 125), se impune ca un imperativ superior căruia nu i se pot opune hotărârile papei. Chiar dacă o dispoziţie ar fi prevăzut caracterul inalienabil al unor bunuri ale clerului, aceasta nu ar fi licită. Pentru a întemeia un astfel de privilegiu, Biserica nu poate nici măcar invoca rolul său social de ajutorare a săracilor, deoarece aceştia fac parte din regat şi interesul lor este inclus în al său: „apărarea patriei şi a legilor publice" într-un „război drept"* se impune tuturor, inclusiv clerului, ca o prioritate necondiţionată (cap. 8, rândul 19). În acest scurt text, Occam se bazează pe Scripturi (îndeosebi pe Matei, XVI, despre „cheile Împărăţiei"), pe câţiva autori, ca de pildă Bernard de Clairvaux. Îl citează şi pe Cicero*, precum şi o formulă de la începutul *Eticii nicomahice* de Aristotel*, conform căreia „bunul comun este mai bun şi mai divin decât bunul unuia singur". Prin acest refuz de a recunoaşte clerului local o îndatorire de supunere faţă de suveranul pontif, Occam impunea o loialitate unică a tuturor faţă de patrie şi de conducătorul ei şi limita capacitatea de intervenţie politică a papei. Celelalte

texte politice ale lui Occam vor apăra teza limitelor puterii papei şi a caracterului, pe care îl putem numi absolut, al suveranului politic în ordinea temporală, aşa încât Occam poate fi apropiat din acest motiv de Dante şi de Marsilio da Padova şi opus lui Egidius din Roma*.

→ MONARCHIA.

Bibl.: Guillelmi de Occham, *Opera Politica*, vol. I, editat de H. S. Offler, Manchester University Press, 1974; Extrase din *An princeps* traduse în limba engleză se găsesc în Nederman Cary, J. şi Langdon Fohran, K., *Medieval Political Theory – A Reader. The Quest for the Body Politic, 1100–1400*, Routledge, 1993.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V

Vechiul Regim şi Revoluţia *(L'Ancien Régiune et la Révolution).* Lucrare de Alexis de Tocqueville* publicată în 1856.

ENCICL. După cum arată şi titlul, Tocqueville vrea să găsească principiile articulării a două epoci: cum şi de ce s-a trecut de la modul de organizare aristocratic la cel democratic? În Franţa cel puţin, responsabilitatea acestei transformări se datorează efectelor sociale şi politice ale întreprinderii de monopolizare a vieţii sociale de către monarhie*. După părerea lui Tocqueville (şi găsim, de pildă, o ipoteză de acelaşi tip la Montesquieu*), monarhia a perturbat buna înţelegere între aristocraţie şi popor şi şi-a provocat ea însăşi condiţiile propriei dispariţii. Căci, atacând aristocraţia*, corpurile intermediare, ea a făcut să apară un gol între ea şi societate. Cu atât mai mult cu cât centralizării* politice şi administrative i-a corespuns centralizarea geografică la Paris. Proces de foarte lungă durată, deoarece societatea aristocratică nu este nicidecum societatea din timpul Vechiului Regim, ci din vremea Evului Mediu, când domneau libertatea politică şi o anumită formă de solidaritate între grupuri: „Ţăranul din secolul al XIV-lea era totodată şi mai asuprit şi mai ajutat. Uneori aristocraţia îl tiraniza însă nu-l lăsa niciodată de izbelişte". Însă raporturile de „patronaj" şi de „dependenţă" au fost rupte: „Atunci când burghezul a fost despărţit de gentilom şi ţăranul de gentilom şi de burghez, când o lucrare asemănătoare, continuând în sânul fiecărei clase, au luat naştere în cadrul fiecăreia mici agregaţiuni particulare aproape la fel de izolate unele de altele cum erau clasele între ele, s-a constatat că întregul nu mai alcătuia decât o masă omogenă, însă ale cărei părţi nu erau legate între ele. Nu mai era nimic organizat pentru a pune beţe în roate guvernului, nici pentru a-l ajuta. Astfel încât întregul edificiu al măreţiei acestor prinţi s-a putut prăbuşi cu totul şi dintr-odată, îndată ce societatea pe care se baza a început să se mişte" (*Vechiul Regim şi Revoluţia**, cartea II, cap.12). Mecanismul acesta a fost intensificat: aristocraţia*, transformată în nobilime de curte, şi-a păstrat privilegiile financiare fără să mai aducă niciun fel de servicii,

astfel încât a format o castă* dușmănită, în vreme ce în Anglia nobilimea a fost un grup modernizator care a dezvoltat tehnici agricole noi.

Analiza de către Tocqueville a Revoluției franceze din 1789 este anunțată încă din interpretarea pe care a făcut-o Revoluției din 1848: monarhia din iulie a concentrat în mâinile unei singure „mici clase privilegiate", extrem de subțiri, „întreaga putere, întreaga influență, toate onorurile, viața politică în întregul ei" și „dedesubt: nimic", doar poporul trăind în afara oricărui fel de viață oficială și trăgând cu urechea la „utopiști deșerți" și la „demagogi periculoși". Nu era, prin urmare, vorba de o luptă de clasă, ci de ceea ce Tocqueville (care nu știa desigur nimic despre Marx) prezintă drept un marș izolat și în „sens contrar" al unei, să zicem, divergențe de clasă.

Astfel, legile desprinse de Tocqueville, care, fiind foarte puțin scientist, nu folosește acest termen, duc la apariția unor „efecte emergente", după terminologia și conceptualizarea sociologilor moderni, teoreticienii ai individulismului metodologic: Tocqueville enunță o „logică a socialului" (R. Boudon) în care oamenii desfășoară acțiuni care ajung, prin însăși reușita lor, la contrarul a ceea ce își propun în mod deliberat. Am putea vorbi, la fel ca Hegel, de o „viclenie a istoriei". Indivizii și societățile apar nu atât ca entități libere, cât supuse unor pasiuni: pasiunea egalității în democrație, deoarece inegalitatea de condiții nu este acceptată, oamenii fiind gata să sacrifice libertatea în favoarea egalității.

→ DESPOTISM DEMOCRATIC; *DESPRE DEMOCRAȚIE ÎN AMERICA*.

Bibl.: Boudon, R., *La Logique du social*, Hachette, 1983.

virtute. Dispoziție constantă de a face binele; capacitate de a acționa (în limba italiană *virtu*).

→ ARISTOCRAȚIE; BRUNI; DESPOTISM ORIENTAL; NIETZSCHE; *PRINCIPELE*; *REPUBLICA*.

voință. Facultate de a încerca să atingi un scop în urma unei decizii pe care filozofia clasică o deosebește de puterea de judecată. În politică este atribuită poporului în anumite teorii care îi conferă acestuia suveranitatea.

ENCICL. Voința, al cărei concept filozofic este legat de problema libertății, este, în politică, legată de existența unui subiect politic. Ivită din teorii pentru care subiectul este un individ, poate oare noțiunea de voință să rămână pertinentă când este vorba de un grup? Rousseau* rezolvă problema socotind că suveranul, care se naște din pactul social, este o „persoană" (*Despre contractul social**, IV, 1). Conceptul acesta al unei „persoane civile" care se naște din contractul social se găsește deja la Hobbes*, însă după părerea acestuia chestiunea voinței nu se pune cu atâta acuitate ca la Rousseau, deoarece el nu încearcă să scoată la iveală o voință generală. În *Despre contractul social* ea este atent deosebită de voința particulară. Voința nu se poate reprezenta, ea este inalienabilă: o persoană nu poate să vrea în locul alteia, tocmai de aceea, după părerea lui Rousseau, sistemele politice reprezentative sunt forme de sclavie. „Orice lege pe care poporul nu a ratificat-o este nulă, nu este lege. Poporul englez crede că este liber, se înșeală amarnic; el nu este liber decât în timpul

alegerii membrilor parlamentului: îndată ce aceştia sunt aleşi, el este sclav, nu este nimic" (*Despre contractul social*, III, 15).

Orice gând despre un grup socotit că are „corp" şi „suflet" te determină să-l înzestrezi cu voinţă (sau poate ar trebui spus că îndată ce vrei să atribui voinţă unui grup trebuie să-ţi închipui că are un suflet şi un corp). Astfel, Renan în *Ce este o naţiune?** atribuie naţiunii o voinţă: naţiunea elveţiană nu se întemeiază pe o unitate lingvistică, care în anumite cazuri este obţinută prin vexaţiuni, ci pe „voinţa Elveţiei de a fi unită în ciuda varietăţii de idiomuri". Totuşi voinţa, care apare aici ca voinţa unei entităţi supraindividuale, ar putea fi concepută ca o mulţime de dorinţe individuale; aceasta sugerează metafora „plebiscitului de zi cu zi" care autorizează, de altfel, să crezi că o parte dintr-o naţiune se poate despărţi prin voinţă de „locuitorii" săi. Naţiunea lui Renan este, prin urmare, mai mult o sumă de indivizi care au aceeaşi voinţă decât voinţa unică a unei totalităţi naţionale asimilate cu o fiinţă vie, o provincie.

→ CETĂŢEAN; CONSTITUŢIE; REPREZENTARE; UNITATEA VOINŢEI.

voinţă generală → *DESPRE CONTRACTUL SOCIAL; DESPRE MONARHIE CONFORM CARTEI.*

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

W

Wollstonecraft (Mary). Femeie de litere engleză (1759–1797).

ENCICL. A trăit învăţându-i pe alţii, fapt care se reflectă într-o lucrare despre educaţia fetelor. În 1790 a publicat un răspuns lui Edmund Burke cu titlul: *A Vindication of the Rights of Man*, şi în 1792: *A Vindication of the Rights of Woman*, tradusă în limba franceză în 1792. A frecventat cercul celebrului scriitor Samuel Johnson, a stat în Franţa, unde a întâlnit un american cu care a avut o fată, apoi s-a întors în Anglia în 1795 şi, având o relaţie nefericită cu Imlaly, a încercat de două ori să se sinucidă. S-a căsătorit cu Goldwin, un scriitor din cercul lui Johnson. A murit de septicemie în 1797, după naşterea unei fete, Maria, care se va căsători mai târziu cu poetul Shelley şi care a scris *Frankenstein sau Prometeul modern*. Horace Walpole a tratat-o drept „hienă în fustă": apărarea pe care o lua femeilor era împotriva prejudecăţilor despre presupusa natură a femeilor. Ea explica trăsăturile lor de caracter prin condiţiile educaţiei (o temă pe care o regăsim la John Stuart Mill sau la Simone de Beauvoir), atacându-l îndeosebi pe Rousseau, care, în *Émil*, preconizează o educaţie radical diferită pentru fete şi pentru băieţi. Ea afirmă: „Cele mai multe dintre rătăcirile femeilor sunt pricinuite de tirania bărbaţilor".

→ *Al Doilea sex*; *Cugetări despre Revoluţia franceză*; Drepturile politice ale femeilor; *Înrobirea femeilor*.

Bibl.: Wollstonecraft, M., *Defense des droits de la femme*, Paris, Payot, 1976; *Poltical Writings*, Oxford, UP, 1994; *Works*, Pickering masters, 7 volume, 1989.

BCU IAŞI

ORIENTĂRI BIBLIOGRAFICE

La sfârşitul unui mare număr de articole se găsesc repere bibliografice pe care nu le reluăm aici. Când nu este dată nicio indicaţie bibliografică despre lucrările prezentate în acest dicţionar, asta înseamnă că există o ediţie sau mai multe ediţii în format de buzunar care au aceleaşi calităţi.

SUPORT ELECTRONIC

Cataloage

Prin Minitel 3617 Electre se accede la serverul Cercle de la librairie, care pune la dispoziţie cărţile disponibile în limba franceză. Această bancă de date, actualizată tot timpul, conţine aproape 400 000 de titluri.

Internetul deschide anumite posibilităţi. Accesul la cataloagele bibliotecii înlesneşte căutarea şi localizarea lucrărilor. Pentru consultarea cataloagelor este nevoie de un logicial special (Telnet), care poate fi descărcat, de pildă, de pe situl Bibliotecii Naţionale a Franţei (http://www.bnf.fr/). Fişierul Opale al Bibliotecii Naţionale a Franţei conţinea 2 000 000 de intrări în 1997 şi ar trebui să conţină mai mult de 10 000 000 la sfârşit (http://www.bnf.fr/web-bnf/catalog/opale.htm). Fişierul bibliotecii Congresului din Washington (http://www.loc.gov/) este deosebit de bogat, însă interfaţa sa este complicată.

Texte

Unele situri permit consultarea şi transferul de documente. Anuarul cel mai la îndemână este: Electronic Texts and Publishing resources (Library of Congres): (http://lcweb.loc.gov/global/etex/etext.html), care repertoriază numeroase servere,

îndeosebi pe cel al Universităţii din Oxford (Alex: A Catalogue of Electronic Texts on the Internet from Oxford University). Serverul Carnegie Mellon English, consacrat filozofiei (http://eng.hss.cmu.edu/philosophy/), dă acces la diferite texte (Descartes, în limba franceză), dintre care unele de filozofie politică, ca de pildă: John Stuart Mill *Representative Governement* (1861) (http://eng.hss.cmu.edu/philosophy/mill-representative-govt.txt).

Un sit francez, Biblioteca din Alexandria, este foarte bogat în lucrări despre lumea antică şi permite citirea lui Tucidide în limba engleză! (http://www.alexandrie.com/).

Asociaţia bibliofililor universali propune cataloage ale cataloagelor şi texte în limba franceză (http://cedric.cnam.fr/ABU/), de pildă, de Charles Fourier, celebrul tratat despre încornorare (http://cedric.cnam.fr/cgibin/ABU/go?cocuage2).

Dat fiind evoluţia rapidă a Internetului, nu putem şti care vor fi viitoarele resurse. În 1997 putem spune că funcţiile de căutare bibliografică sunt de departe cele mai dezvoltate, iar catalogul pe suport electronic este destul de sărac; consultarea textelor lungi pe ecran este nepractică şi cere un hard disk de mare capacitate, de aceea suportul hârtie este cel mai bine adaptat, cu atât mai mult cu cât lucrările ieftine (care se calculează în raport cu numărul de semne) sunt tot mai multe.

SUPORT HÂRTIE

Texte

Lucrarea cea mai practică este:

Colas, D., *La Pensée politique*, Larousse, 1992.

Culegerea aceasta de aproape 800 de pagini conţine numeroase texte precedate de introduceri, deseori *in extenso* (*Despre contractul social, Manifestul Partidului Comunist*) sau extrase (Freud, *Pour la guerre?)*. Unii autori (Heraclit, Max Weber), care nu şi-au găsit locul în acest dicţionar, sunt prezentaţi aici: invers, unii autori prezenţi în acest dicţionar (William Occam, Egidius din Roma, Carl Schmitt) nu apar în *La Pensée politique*. Însă cele două lucrări, chiar dacă se completează una cu cealaltă, sunt independente şi coerente în ele însele; în plus, intrările care ar putea coincide nu au acelaşi conţinut.

Vom citi, de asemenea, unele texte, de pildă „Marea Cartă" de Ioan fără de Ţară sau „Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului" din 1789 în: Colas, D., *Textes constitutionnels français et étrangers*, Larousse, 1994.

În format de buzunar

În limba franceză

Garnier-Flammarion (G. F.) publică texte clasice: Cicero, *Despre republică*, *Despre legi*, traducere de C. Appuhn; Rousseau, *Émil*. Găsim şi traduceri noi, care de multe ori sunt remarcabile (cum este Aristotel: *Politica*, traducere şi cuvânt înainte de Pierre Pellegrin), precum şi texte de Hobbes (*Cetăţeanul*) şi Locke (*Tratat despre guvernarea civilă*) în traduceri din secolul al XVII-lea.

„Champs", la Flammarion, publică autori recenţi şi interpreţi, de pildă Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, sau Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, sau Bernard Manent, *Principes du gouvernement représentatif* (1995).

„Folio", la Gallimard, publică în format de buzunar ediţii publicate sub forme mai oneroase: de pildă, *Oeuvres philosophiques* de Nietzsche. Anumite tiluri publicate anterior în colecţia „La Pléiade" (Marx, presocraticii) sunt reluate în volume separate. Colecţia aceasta oferă un vast catalog, de pildă: Arendt, H., *Eichman à Jérusalem*.

Tot la Gallimard, „Tel" publică, în esenţă, lucrări apărute anterior la aceeaşi editură şi devenite lucrări de referinţă: mai multe titluri de Michel Foucault; de Raymond Aron (*Les Grands courants de la pensée sociologique*); clasici precum Xenofon, *Constituţia Spartei*, Aristotel, *Constituţia Atenei*, precedată de *Gramatica politică a Occidentului* de D. Colas.

„Le livre de poche" propune o serie, „Clasici ai filozofiei", la preţuri foarte mici, în care găsim, de pildă, volumul *Livres de la République* de Jean Bodin (extrase prezentate de Gerard Mairet). Tot în „Livre de poche", seria „Biblio" publică *Pouvoirs, les génies invisibles de la cité*, de Gugliemo Ferreri (un autor necunoscut, dar care a avut un rol important îndeosebi în teoriile despre legitimitate şi care a fost folosit de E. Le Roy Ladurie.)

„Les éditions sociales" oferă clasici, de la gândirea revoluţionară a lui Robespierre până la Rosa Luxemburg.

„Pluriel" (la Hachette) duce o politică selectivă orientată către autorii liberali sau de dreapta, cu antologia în două volume de Pierre Manent, *Les Libéraux*.

„Presses Pocket" este o colecţie ieftină care publică din nou mare parte din fondurile de carte ale editurilor Plon şi Gallimard: de pildă, Karl Popper, *Mizeria istoricismului*, sau texte de Max Weber (primul volum din *Economie şi Societate*, publicată într-un singur volum la Gallimard în 1992, este reluată aici în 2 volume, în 1995).

„Quadrige" la Presses Universitaires de France a publicat clasici (*Ce este starea a treia?*, de Sieyès în 1989) şi numeroase texte de ştiinţe umane şi sociale necesare

înţelegerii istoriei ideilor (Vernant, J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, 1992). Tot aici sunt republicate unele teze, ca de pildă: Kriegel B., *Les Historiens et la Monarchie*, 4 volume, 1989; Colas, D., *Le Léninisme, philosophie et sociologie politique du léninisme*.

În limbi străine

În limba engleză, în colecţia „Penguin" (Thomas Paine, *Rights of Man*), în colecţia „Pelican" (Hobbes, *Leviathan*, editat de C. B. Macpherson).

În limba italiană, în Biblioteca Universale Rizzoli (Dante, *Monarchia*, bilingvă, latină–italiană, Machiavelli, Guicciardini).

În limba spaniolă, în colecţia „Austral" (Baltasar Gracian, Ortega y Gasset).

În limba germană, în colecţia „Reclam" (de exemplu: Luther, Melanchthon, Kant). De Gruyter propune operele lui Nietzsche în ediţia îngrijită de G. Colli şi M. Montinari (după care se face traducerea în limba franceză la Gallimard). În semi-poche, Ulstein Buch propune îndeosebi Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Lucrări în format normal

În limba franceză

La Presses Universitaires de France, colecţia „Questions" a publicat texte de Bodin, de Maistre şi numeroase comentarii: H. Mechoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*; şi, de Michel Villey, *Questions à saint Thomas d'Aquin, Le Droit et les droits de l'homme*. Colecţia „Recherches politiques" a publicat autori (Weber, *Philosophie du droit*) şi lucrări despre gândirea politică (cum sunt cele 2 volume îngrijite de C. Lazzeri şi D. Reynié, *La Raison d'Etat: politique et rationalité* şi *Le Pouvoir et la Raison d'Etat*). „Leviathan" publică autori clasici (Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, traducere din secolul al XVIII-lea revăzută de Claude Gauthier), dar şi pe Schmitt, Kelsen şi unele comentarii importante (John Dunn, *La Pensée politique de John Locke*; Pocock, *Le Moment machiavélien*). „Philisophies" propune numeroase titluri pe o temă şi un autor în care extrasele ocupă un loc important, cu un număr redus de pagini, preţul cărţilor fiind astfel mai mic: *Hegel et la Société* de J. P. Lefebvre şi P. Macherey. În sfârşit, Presses Universitaire au în catalogul lor numeroase lucrări fundamentale, cum este teza lui J. Verniere, *Spinoza et la Pensée française avant la révolution* (1954).

La Payot, colecţia „Critique de la politique", condusă de M. Abensour, publică clasici de altădată (La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*) şi îndeosebi autori din Şcoala de la Frankfurt: Adorno, T. W., *Dialectique négative, le jargon de l'authenticité*.

Fayard publică numeroase texte în seria „Corpus de philosophie", în limba franceză: Bodin, Condorcet, Hotmann, Leroux, Proudhon şi mulţi alţii (însă fără aparat critic). Găsim aici şi traducerea parţială a preţioasei *Histoire du marxisme* de L. Kolakowski (2 volume din 3). Ediţie completă în limba engleză, Oxford, UP, 1981, cu titlul *Main currents of Marxism*).

Librăria Vrin propune un foarte bogat catalog de texte şi de lucrări despre texte cu foarte numeroase traduceri, printre care operele lui Hobbes (în curs de publicare în 1997); ea a publicat, de asemenea, lucrări importante de teoretizare a unor texte însemnate, cum sunt: V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau,* 1974; B. Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel (1802–1803): commentaire: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna.*

La editura Grasset, colecţia „College de philosophie" a publicat cele mai importante cursuri ale lui Jacques Rivelaygues cu titlul *Leçons de métaphysique allemande.* Există, de asemenea, Besnier. La acelaşi editor, D. Colas, *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile* conţine o bibliografie importantă despre aceste două noţiuni (traducere completată în limba americană la Presses de l'Universite de Stanford, 1997).

În limba engleză

O serie de lucrări merită îndeosebi toată atenţia: „Cambridge texts in the history of Political thought", Cambridge University Press. Textele sunt însoţite de introduceri (de pildă, Q. Skinner la *Principele* de Machiavelli şi de însemnări de mare valoare nu numai despre autori englezi (Bentham, Filmer, Hobbes sau Mill), ci şi din Antichitate (Cicero) şi din Evul Mediu (Jean de Salisbury, Occam). Unele dintre aceste ediţii sunt mai bune decât ediţiile franţuzeşti ale aceloraşi titluri, când aceste traduceri există (în 1997 nu s-a tradus în limba franceză nici măcar un singur text politic de Occam).

Găsim la diferite edituri, puţin cunoscute, texte importante, de pildă: Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), precedat de „Pour une théorie baroque de l'action politique" de Louis Marin, Les Editions de Paris; sau într-o altă ordine: Boutang, P., *Maurras. La destinée et l'oeuvre,* La Différence, 1984; Léo Strauss, *Le Discours socratique de Xénophon,* Editions de l'éclat.

Deseori sunt foarte folositoare anumite lucrări datorate unor istorici, ca de pildă: Cornette, *La France et la monarchie absolue1616–1714,* Ed. du Seuil, 1997.

Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France, 1789–1924,* Gallimard, 1982. Autorul, cunoscut mai întâi datorită lucrărilor despre Roma antică, a mai publicat

Le Radicalisme, „Que sais-je?", PUF.

Titlul următor a devenit clasic datorită clasificării făcute familiilor politice:

René Rémond, *La Droite en France de la première Réstauration à la V-ème République*, Aubier.

În cu totul alt domeniu:

Marcel Pacaut, *La Théocratie. L'église et le puovoir au Moyen Âge*, Desclée (1989, lucrare anterioară profund regândită).

Manuale, dicționare și enciclopedii

Manuale

În categoria manualelor găsim, cu titluri asemănătoare, numeroase lucrări dintre care unele sunt valoroase, îndeosebi:

F. Châtelet, O. Duhamel și E. Pisier, revăzut de Bouretz, Colas și Guillarme (dir.), *Histoire des doctrines politiques*, Memento Themis, PUF, destinat mai ales studenților începători, încearcă să unească limpezimea și exhaustivitatea.

Chevalier, J., *Histoire de la pensée politique*, Payot, 1993, prețios, dar se oprește la anul 1848. Prin bogăție se aseamănă cu:

Touchard, J., *Histoire des idées politiques*, PUF, 2 volume, care rămâne un clasic (la care au colaborat îndeosebi J. Le Goff, G. Lavau, J. Sirinelli).

Michel Villey, *Philosophie du droit* (Dalloz), care este o lucrare esențială. În sfârșit:

Pascal Ory (ed.), *Nouvelle Histoire des idées politiques*, „Pluriel", Hachette, care se mânuiește lesne și este de o mare limpezime.

Philippe Braud și François Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Edition Montchrestien, 1992, care are Franța în centrul preocupărilor (bibliografie și cronologie).

Dicționare

Badie, Birnbaum, Braud, Hermet, *Dictionnaire de la science politique*, Armand Colin (foarte util, scurte notițe bibliografice; dă definiții și rezumate istorice și conceptuale).

Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées, Armand Colin, tradus din limba engleză în format de buzunar, o lucrare publicată sub conducerea lui David Miller, la Blackwell, Londra. Este de preferat ediția engleză (1987, revăzută în 1991) care conține notițe bibliografice omise în ediția franceză.

Enciclopedii

În limba franceză

Châtelet, F., Duhamel, O. şi Pisier, E. (dir.), *Dictionnaire des Oeuvres politiques*, PUF, ediţia a III-a, revăzută şi adăugită, 1995; conţine, printre multe altele, texte de Abensour (despre Owen, Saint-Just), Carrère d'Encausse (Stalin), Colas (despre Lenin), Deleule (despre Hume), Etienne (Coran, Ibn Khaldun), Ewald (despre Foucault), Leca (despre Isaih Berlin), Sadoun (despre Blum).

Duhamel, O. şi Meny, Y. (dir.), *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992, include numeroase articole conceptuale („Stat de drept" de B. Kriegel, „Cetăţean", „Naţiune" de Jean Leca).

Fauré, C. (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, PUF, 1997. Numeroase texte care reprezintă un interes deosebit, de pildă cel a lui Dominique Fougeyrollas-Schwebel, „Feminismul în anii 1970". Asemănătoare cu de acum clasica *Histoire des femmes* de la Editura Plon (condusă de G. Duby şi M. Perrot), volumul 4 fiind îngrijit de Geneviève Fraisse.

Raynaud, P. şi Rials, S., *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1997. O lucrare de calitate din care menţionăm îndeosebi numeroasele articole datorate lui P. Raynaud.

În limba engleză

O lucrare de referinţă: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 volume (I, *The Renaissance*, II, *The age of reformation*), Cambridge University Press, 1978.

Se pot citi cu folos:

Black, Antony, *Political Thought in Europe, 1250–1450*, Cambridge, UP, 1992 (număr redus de pagini, o lucrare de calitate).

Burns, J. H. (ed.), *Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, Cambridge, UP (tradus în limba franceză la PUF cu titlul: *La Pensée politique médievale*), 1988.

Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (ed.), *Later Medieval Philosophy*, Cambridge, UP, 1982.

McLelland, J. S., *A history of Western Political Thought*, Routledge, 1996.

Ouwthwaite, W., Bottomore, T. şi Gellner, E., Niesbet, R., Touraine, A., *Twentieth Social Thought*, Blackwell, 1992.

Altele:

Bobbio N., Mateucci, N., Pasquino, G. (dir.), *Dizionario di Politica*, este una dintre cele mai bune lucrări de acest gen – publicată în 1983 şi reeditată şi adusă

la zi în 1990, UTET. Articole conceptuale (*liberalismo, sovranita,* de pildă), foarte substanţiale (în total 1 200 de pagini dense) şi bibliografie în mai multe limbi.

Reviste:

În afară de revistele care iau parte nemijlocit la lupta politică, precum *Les Temps modernes,* sau *Commentaires* etc.:

Droit, la PUF, *La Revue française de Science politique,* la Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Şi *Philosophie politique,* PUF, condusă de Blandine Kriegel (nr. 1, *L'Europe,* nr. 2, *Kant,* nr. 8, *La Nation*).

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

5 2010/232

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dicţionarul permite abordarea istoriei gândirii politice în diversitatea ei. Note amănunţite referitoare la autori şi noţiuni, precum şi prezentarea unor opere fundamentale îl ajută pe cititor să se informeze şi să mediteze cu privire la marile mize ale politicii. De la Platon la Nietzsche, de la Aristotel la de Gaulle, de la teoria „războiului drept" la cea a „statului de drept", de la *Monarchia* lui Dante la *Originile totalitarismului* de Hannah Arendt, 240 de articole trimit la texte precise şi clare. Este creată astfel o imagine de ansamblu de la greci la post-modernism. Bibliografiile de la sfârşitul fiecărei intrări fac din acest dicţionar un instrument eficient şi totodată o lucrare de iniţiere, chiar de aprofundare a istoriei gândirii politice.

www.universenciclopedic.ro